DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

IX

LA ERA DE LOS GRANDES HUNDIMIENTOS

Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA, Vol. IX
Nihil Obstat: D. Vicente Serrano, Madrid 23-2-71.
Imprímase: Ricardo, Obispo auxiliar y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá.

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Sánchez Díaz, 25 - MADRID-17

I. LA REBELION DE LA INTELIGENCIA

Una herencia dudosa

En una de aquellas oraciones fúnebres en que Bossuet parecía convertirse en la conciencia viva de su tiempo, el gran orador pronunció cierto día[1] una requisitoria ardentísima contra lo que él llamaba «la intemperancia del espíritu». Porque —decía— la de los sentidos no es la única y tal vez no sea la más lisonjera: también la inteligencia tiene sus vértigos y tentaciones. «Un orgullo que no puede sufrir autoridad alguna legítima; un aturdimiento voluntario, una temeridad que lo pone todo en tela de juicio»: tales eran, según él, las causas profundas de la luciferina rebelión a que conduce semejante intemperancia. Su objetivo era el del hombre rebelde: «convertirse en único objeto de su propia complacencia, hacerse su propio dios». El análisis era lúcido: el viejo obispo conocía bien a las almas y a su época. Y ante las perspectivas que su mente adivinaba, no podía evitar que apareciera su punzante angustia. ¿En qué se iba a convertir la fe cristiana? ¿Resistiría a los asaltos del desenfrenado orgullo? ¿No iban a prevalecer las Puertas del Infierno contra la Palabra? El mismo Bossuet escribía a su amigo Huet, Obispo de Avranches: «Veo cómo se prepara contra la Iglesia un gran combate.»

Pero Monsieur de Meaux se engañaba. No se preparaba un gran combate: hacía dos siglos que había dado comienzo. La rebelión luciferina, la herejía de la inteligencia...: para hallar sus orígenes, había que volver al corazón mismo del Renacimiento italiano, cuando el espíritu del hombre, maravillado de sus propios progresos y descubrimientos, se había desligado poco a poco de las tradiciones, de las observancias y, en seguida, incluso de los dogmas del Cristianismo. A partir del *Quattrocento*, los Poggio, Filelfo, los Lorenzo Valla, por más que fueran en su mayoría funcionarios pontificios, hiriendo con feroces cuchilladas a monjes, sacerdotes y religiosas, *habían hecho algo más que ceder al viejo* anticlericalismo medieval: habían, más o menos, tocado a la Iglesia misma, a su prestigio y organización. Más tarde habían aparecido los escépticos más resueltos, los de la Academia romana, Platina y Leto; los reunidos en Nápoles por Pontana en su Academia; Marsupini en Florencia; un hombre que, al morir, ¡se había atrevido a rechazar los sacramentos! A finales del siglo XV, el ataque llegaba a una extrema virulencia, con los maestros de la Escuela paduana, Pomponazzi y, más tarde, Vicomercato, que parecían muy cerca de ser pura y simplemente unos materialistas: la inmortalidad del alma, el pecado original, la Redención, la autoridad de la Iglesia, todos los dogmas esenciales habían sido puestos en tela de juicio por aquellos antepasados de los librepensadores.

El siglo XVI había presenciado el desarrollo de aquella corriente. La revolución protestante contribuyó a reforzarla. Al rechazar la autoridad religiosa, para sustituirla por el libre examen de la conciencia, los reformadores, sin quererlo, habían minado las bases de la fe y laborado en pro de la irreligión. Lutero, al término de su vida, se dio cuenta de ello; y Calvino, para evitar semejante resultado, impuso en Ginebra una dictadura teocrática, por medios en todo idénticos a los de la Inquisición. Pero ¿cómo se iba a impedir que ciertos espíritus llegaran a la conclusión —al ver el pulular de las sectas y las agrias disputas entre grupos contradictorios— de que todas las iglesias, sin excepción, se habían equivocado? ¿Cómo persuadirles de que podía haber una verdad, cuando se les había explicado tan insistentemente que la vieja Iglesia católica, guardiana de esa verdad desde hacía dieciséis siglos, era un monstruo de error y de corrupción? Los sucesores lógicos de Lutero, Zwinglio y Calvino habían sido los Sozzini, tío y sobrino, sieneses instalados en Polonia, que, a fuerza de demoler los dogmas, habían llegado a un puro y simple deísmo.

Aquel siglo, que había sido por excelencia el de las grandes discusiones religiosas, fue señalado al mismo tiempo por constantes progresos de la irreligión. El desarrollo de las ciencias, entonces tan admirable y sorprendente, contribuyó en gran manera a ello. Comenzando a penetrar en los secretos del mundo, la inteligencia

1. En la de Ana de Gonzaga de Cleves, princesa palatina, pronunciada en la iglesia de Val-de-Grace, el 9 de agosto de 1685.

experimentó una embriaguez que hoy conocemos perfectamente. Francisco Bacon, escabroso Lord Canciller de Su Majestad el Rey de Inglaterra, cuyo pensamiento era más recto que su propia vida, exaltaba la *dignidad y los progresos de la ciencia* y persuadía con ello a los espíritus para que no creyeran más que en lo que se les mostrara evidente y demostrado por la experiencia. Esta opinión cundió por doquier; un oscuro profesor de Caen exclamaba: «¡Como si la autoridad de un solo hombre, que apoya sus doctrinas en algunas observaciones y demostraciones matemáticas, sirviera de artículo de fe!» ¿No era el Papa el hombre en cuestión? Disponer el futuro del mundo en el seno de la ciencia, era la idea del dominico apóstata Giordano Bruno y de su correligionario y émulo Campanella: ya a sus ojos, la Iglesia, con su credo y su ortodoxia, aparecía como enemiga del progreso científico. Exaltando, en un fragmento, todas las recientes adquisiciones del espíritu humano y de la técnica: brújula, imprenta, pólvora de cañón, descubrimiento de nuevos mundos y mayor conocimiento del cielo, Campanella concluía con estas dos breves palabras en las que se escucha como un anticipo del ateísmo vencedor de nuestra época: «¡Somos libres!» Es decir, ya no necesitamos de Dios.

La rebelión de la inteligencia estaba en marcha. Contaba con sus violentos y fanáticos: Etienne Dolet y su pequeño círculo lyonés de la imprenta *Gryphe,* de la que salían tantos libros sospechosos; el pintoresco bohemio Jerónimo Cardan, que explicaba el Misterio de la Encarnación mediante la astrología y se declaraba «pérfido y celoso detractor de la religión»; el carmelita apóstata Vanini, que se atrevía a llamar impostor a Cristo y calificaba de timo sus milagros; el poeta epicúreo Teófilo de Viau, escéptico total, que no cree en Dios ni en el diablo, sino solamente en la pasión, en resumen, todas estas doctrinas no arrastraban a mucha gente: tal vez algunos cientos de individuos. Pero allí estaba el hontanar de toda una corriente. So pretexto de humanismo, de libertad de espíritu, las nuevas ideas hallaban extrañas complicidades. Vicomercato, el paduano ateo, era autorizado a enseñar en el Colegio de Francia; Etienne Dolet fue, durante años, protegido por Margarita de Navarra; Campanella será incluso recibido por el piadoso Luis XIII.

Y sobre todo, los espíritus que no se creían incrédulos trabajaban, tal vez sin darse cuenta, en pro de la incredulidad: así Rabelais, que en su ánimo permanecía fiel, con su espíritu burlesco hacía befa de los ridículos eclesiásticos, llegando incluso a chancear con los mismos dogmas; así Montaigne, cuya obra estaba cuajada de excelentes máximas perfectamente cristianas, pero de quien el P. Garasse, sin equivocarse, había dicho que llegaba «a estrangular dulcemente, como con un hilo de seda, el sentimiento de la religión». Por otra parte, al considerar a los discípulos se puede comprobar hasta qué punto el pensamiento de los maestros había sido todo menos que inofensivo: heredero de Rabelais, Jacques Tabureau, en sus *Dialogues non moins profitables que facétieux,* apenas respetaba nada; y, por muy canónigo teologal de Burdeos que fuera, Pierre Charron, discípulo y amigo de Montaigne, concluía no sólo con el «¿Qué sé yo?», sino con el escepticismo radical del «Nada sé», del que deducía que es lo mismo una religión que otra... Hacia 1600 —aunque fuera cierto que eran pocos los verdaderos ateos— crecía el número de los que comenzaban a llamarse «libertinos».

Al comenzar el siglo XVII, recogía de la centuria anterior junto con la rica herencia del Concilio de Trento y de las grandes escuelas de espiritualidad, otra infinitamente sospechosa y llena de peligros. Y aquí está uno de los aspectos —sin duda el fundamental— de la crisis latente, cuyos síntomas ya hemos adivinado[1] en muchos de los recovecos del majestuoso edificio del Gran Siglo. Se había entablado el combate entre los valores tradicionales en que el Cristianismo fundara el orden del mundo, y los que se proponían como propios del porvenir. La era clásica señala, en este terreno, igual que en los demás, el instante en que a las fuerzas de la ruptura se opone una resistencia todavía victoriosa: pero el sistema del clasicismo se agrietará, para

1. Cfr. vol VIII, comienzos del cap. V.

caer después en grandes trozos: y entonces la rebelión de la inteligencia habrá llegado a su gran día.

El asunto Galileo

¿Cómo reacciona la Iglesia a la presencia de peligros que no podía ignorar? Disponía, mediante el brazo secular, de poderosos medios coercitivos y represivos; y usaba de ellos. La Inquisición, instrumento creado otrora para hacer frente a las amenazas de la inteligencia rebelde, entra en acción.[1] Fueron dados algunos golpes: varios de ellos sonoros. Giordano Bruno, detenido en Venecia y entregado a las autoridades pontificias, había sido condenado por hereje y quemado en el Campo dei Fiori, donde hoy se eleva su estatua. Vanini terminó de idéntica manera, después que el verdugo le hubo arrancado la lengua. Campanella, más afortunado, fue obligado a huir de Roma y moría tranquilamente en el convento dominico de Saint-Honoré, en París. A petición de las autoridades religiosas, uno de los primeros gestos del reinado de Luis XIII fue —recordémoslo— firmar los decretos de 1617 contra la irreligión y la blasfemia, una de cuyas primeras víctimas, Teófilo de Viau, fue encarcelado.

Hubo, pues, una evidente reacción frente a las amenazas que la irreligión lanzaba contra la fe. Pero, ¿quiere esto decir que fueran verdaderamente eficaces aquellas medidas coercitivas? Quedaban contrapesadas por la complicidad que las ideas impías hallaban en los más diversos ambientes, incluso en los más elevados: ¿no se había visto ya en el *Quattrocento* a algunos Papas que trataban con singular indulgencia a humanistas ateos? Por otra parte, el Santo Oficio, bien armado para fulminar a los flagrantes no-conformistas, no parecía estarlo tanto para hacer callar a quienes insinuaban el escepticismo sin blasonar de él: Rabelais había publicado sus libros sin gran peligro, y Montaigne fue simplemente invitado a retocar algo sus *Ensayos* por su propia mano. Además ¿eran siempre justos los golpes? ¿Servían en toda ocasión a la verdad y aseguraban siempre la defensa de la Iglesia?

Un célebre asunto nos autoriza a proponer esta pregunta: el referente a uno de los sabios más famosos de comienzos del siglo XVII: *Galileo.* Sabido es, que esta cuestión ha sido incansablemente explotada contra la Iglesia, a la que la polémica «laica» ha tachado gustosamente, en esta ocasión, de obscurantismo y ferocidad. Un genio, descubridor de nuevas verdades, perseguido, llevado al calabozo a causa de sus descubrimientos; un sabio que estigmatiza con una frase definitiva a sus jueces a los ojos de la posteridad: la imagen es bien conocida, pero necesita algunos retoques. Nacido en Pisa en 1564, Galileo —cuyas dotes científicas se habían revelado desde la juventud— había obtenido en 1592 una cátedra en la Universidad de Padua. Espíritu vivo, curioso y apasionado por la observación, consagró una parte de su tiempo al estudio de los astros. El problema de su movimiento le llamó especialmente la atención. En aquella época, la opinión admitida comúnmente era la de Aristóteles —es decir, de hecho, la de Tolomeo— que contaba ya con catorce siglos de edad: la Tierra, centro del universo, es inmóvil, y todo gira en torno a ella, estrellas y planetas. Habíanse encontrado en la *Biblia* numerosos pasajes que parecían confirmar tal explicación: no solamente el famoso episodio de Josué, que detuvo el sol, sino algunos versículos de los *Salmos* (CIII, 5) y del *Eclesiastés* (1, 4, 6) en los que formalmente se afirmaba la inmovilidad de la tierra y la movilidad del sol. Pero, en el siglo XV, el Cardenal Nicolás de Cusa había emitido la hipótesis completamente adversa que el canónigo Copérnico acababa de recoger y desarrollar: no es el Sol el que gira, sino la Tierra, igual que todos los demás planetas. Aquello no era más que una hipótesis, como tal presentada por sus autores: hipótesis que la ciencia no podía confirmar mediante demostraciones. En Alemania, los jefes del protestantismo, Lutero y Melanchton la habían combatido vi-

1. Allí donde aún existía: en Francia ya no tenía poder alguno.

vamente; por el contrario, el Papa Clemente VII se había mostrado muy favorable para con la nueva teoría, y ninguno de sus once sucesores tuvo algo que decir en contra.

El joven profesor de Padua conoció las teorías copernicanas y se adhirió a ellas. En 1608, descubierto el telescopio por el óptico neerlandés Lipperschy, Galileo construyó uno que aumentaba 900 veces más las imágenes y le permitió observar las fases de la Luna, los satélites de Júpiter, los anillos de Saturno y otros muchos sorprendentes hechos de los espacios siderales. En 1610, en su *Nuntius sidereus* (El Mensajero de los astros), dio a conocer al mundo su admiración. En 1611, estudiando el Sol, pensó estar en posesión de la prueba científica de la hipótesis de Copérnico. Venido a Roma, se le acogió con extremo fervor: el Papa, los prelados y príncipes, todos quisieron que les explicara las maravillas del cielo.

Nada desagradable hubiera ocurrido, sin duda, si Galileo se hubiera quedado en el terreno de la ciencia. Pero, atacado por diversos adversarios, acusado de echar por tierra las verdades de la Escritura, aceptó (y más aún que él, dos de sus desviados discípulos) entrar en el terreno de la exégesis bíblica, para demostrar que el nuevo sistema encajaba perfectamente en los Libros Santos. Los argumentos sostenidos por el sabio parecieron al Papa Paulo V empapados en un sospechoso aire de libre examen reformado. Consultado, el Santo Oficio condenó, en 1616, las dos proposiciones esenciales del sistema: el Sol centro del mundo y la Tierra en movimiento. No se nombraba a Galileo, pero se le pidió que abandonara las tesis condenadas: el sabio protestó inmediatamente que su total deseo era someterse al juicio de la autoridad. Ninguno de sus escritos fue incluido en el Indice; y el Papa, con extrema benevolencia, le declaró que le protegería personalmente contra sus detractores.

Pasaron los años. El Cardenal Barberini llegó a ser Urbano VIII. Era amigo y caluroso admirador del sabio: incluso le había dedicado una oda latina. Rodeado de una gloria halagüeña y prosiguiendo cada vez en mejores condiciones sus trabajos, ¿creyó Galileo que había llegado el momento de hacer derogar las decisiones de 1616? Atacado por un jesuita, el padre Grassi, respondió con un libro polémico: *Il saggiatore* (El ensayista), dedicado al Papa y al que concedió el *Imprimatur* Mons. Riccardi, maestro del Sacro Palacio. Animado por el éxito, el sabio escribió entonces una extensa obra, el *Diálogo sobre los dos más grandes sistemas del Mundo* (1632), en el que declaraba formalmente que la única científica y demostrada era la teoría copernicana. Mons. Riccardi no concedió el *Imprimatur* a esta obra más que a condición de que fuera precedida de un prefacio que presentara el sistema como mera hipótesis: pero Galileo se abstuvo de hacerlo.

La cuestión fue envenenada no solamente por los enemigos del sabio, que lo denunciaron a la Inquisición por haber faltado a la palabra dada en 1616, sino incluso por amigos y partidarios —como Campanella— que metieron al Papa en el asunto, contando en todas partes que el «Simplicio» del diálogo, el ridículo adversario del sistema copernicano, era el mismo Urbano VIII —lo que desde luego era inexacto—. El proceso ante el Santo Oficio se desarrolló durante varios meses, en 1633. En lugar de ser encarcelado, Galileo recibió autorización para permanecer en el palacio de un amigo. Dos reproches se le hacían: haber expuesto la teoría condenada, dándole un valor científico, y haberse adherido a ella en su fuero interno. A pesar de una amenaza verbal de tortura, negó absolutamente el haber tenido en su fuero interno por verdadero el sistema copernicano. Se le objetó con su propia obra, pero él se mantuvo en la misma declaración. No por ello era menos «vehementemente sospechoso de herejía», y el 22 de junio, en el convento dominico de la Minerva, fue condenado. Su *Diálogo* quedaba prohibido y él mismo debía leer de rodillas una clara fórmula de abjuración, recitar durante tres años cada semana los Salmos Penitenciales y permanecer en prisión por el resto de sus días. Esta última cláusula de la sentencia había de ser cumplida de la manera más benigna, puesto que hasta la muerte (1642) se le autorizó a residir ya en el palacio de sus amigos los Piccolomino, en Siena, ya en su propia villa de Floren-

cia donde, como gustaba decir, «sacrificaría gustosamente a Baco, sin olvidar a Venus y a Ceres»; por lo demás, siguió como excelente cristiano, sin intentar rebelarse públicamente contra la sentencia que le había herido.[1]

Así, pues, el asunto Galileo no se ha desarrollado en el clima de terror inquisitorial que algunos imaginan; ni puede afirmarse tampoco que las altas jerarquías eclesiásticas se hayan alzado sistemáticamente, *a priori*, en adversarios del progreso científico. Si Galileo, y más aún, algunos de sus partidarios, no hubieran dado a entender que la nueva astronomía demolía los textos bíblicos, se hubiera evitado el segundo proceso. Pero no es menos verdad que la actitud del Santo Oficio, en este asunto, se presta a discusión. Sin duda alguna, era imposible en los puntos de vista de la época, que los teólogos y exegetas oficiales no se atuvieran al sentido literal del Sagrado Texto, considerado intangible aun en sus menores detalles. Las iglesias protestantes e incluso la Sinagoga mantenían exactamente la misma actitud.[2] Pero, al tomar posiciones acerca de hechos científicos, al pretender prohibir a los fieles que creyeran en la rotación de la Tierra, el tribunal inquisitorial colocaba a la Iglesia en situación insostenible y la exponía a la desconsideración de la ciencia, por más que —debemos recordarlo— la infalibilidad pontificia no estuvo comprometida en este caso. Tal retraso, tal resistencia al progreso, reaparecen desgraciadamente en no pocas actitudes de la apologética cristiana en el porvenir. Por otra parte, no parece que los jueces de Galileo discernieran lo que de más peligroso había en sus concepciones. Toda su defensa se fundaba, en resumidas cuentas, en una fórmula semejante a esta: «Una cosa es la que dice la *Biblia* y otra la que mis ojos ven.» ¡Separemos claramente el terreno de la fe y el de la experiencia! Pero esta separación, ¿no iba a consagrar definitivamente el divorcio entre la fe y la ciencia, la revelación y la razón? Podía condenarse a Galileo si se mostraba impío para con el Sagrado Texto; pero, al mismo tiempo, hubiera sido necesario explicar por qué el plano de la inspiración y el del descubrimiento no coinciden, y como la teología puede ir de perfecto acuerdo con la ciencia: aún no se había llegado allí.

Libertinos

Pero no hay que exagerar el peligro de la incredulidad: a comienzos del siglo XVII, el verdadero escepticismo se reducía a unos pocos espíritus; y aun aquellos que en su fuero interno no creían, se guardaban bien de hacerlo público, por prudencia y amor a la propia tranquilidad. Sin embargo, abundaban en toda Europa los hombres que prescindían de la ortodoxia; en Alemania lo mismo que en Suecia, en los cantones helvéticos igual que en los pequeños Estados de Italia, sobre todo en Florencia y Venecia. Su incredulidad se disfrazaba de diversas maneras, según los países: los ingleses se inclinaban a lo que se llamará «deísmo», cuyo heraldo era Herbert de Cherbury (1582-1648); los alemanes tenían a sus «concienzudos», discípulos de Mathias Knutzen, que rechazaba lo sobrenatural y fundaba la vida espiritual en el

1. La célebre frase que habría exclamado pateando el suelo tras su abjuración: «Y sin embargo se mueve» es puramente legendaria. ¿Cómo admitir que, tras haber mostrado tan poco valor durante el proceso, hubiera llegado a semejante audacia por la que se arriesgaba a ir a la hoguera por perjuro y relapso? Lo que sí es verdad es que, más adelante, en privado y ante sus amigos, tuvo frecuentes accesos de rebeldía: «Admitir que personas absolutamente ignorantes en un arte o en una ciencia determinadas sean llamadas a erigirse en jueces de quienes conocen aquella ciencia, es algo que arruina a los Estados...»

2. En Amsterdam, Uriel de Costa, cristiano que se había hecho judío porque no creía en la divinidad de Cristo, discutió la verdad histórica de la revelación de Moisés y fue condenado a recibir, atado medio desnudo a un poste, los treinta y nueve golpes rituales de la flagelación; después fue pisoteado por los asistentes. Más tarde, las críticas bíblicas audacísimas de Spinoza le valdrán innumerables disgustos: se verá obligado a huir muchas veces, para evitar las sanciones de las vigilantes autoridades rabínicas.

diktat de la conciencia. En Francia, el grupo más llamativo era el de los *libertinos.*

El término se prestaba a confusión: los libertinos aspiraban a una total libertad; pero ¿de qué libertad se trataba? ¿La del espíritu o la de las costumbres? Para muchos, sin duda, de ambas a la vez. Cierto libertinaje nacía directamente de las circunstancias. La violencia de las pasiones durante las guerras religiosas, los tumultos de la Liga, las intrigas contra Richelieu, no hacían más que desviarse de la religión y de sus obligaciones. La influencia de Montaigne —un Montaigne entendido de manera bastante terrena— justificaba, si era necesario, el amable pirronismo y el sibarita epicureísmo. No todos los libertinos eran, desde luego, aquellos «borrachos que buscaban su felicidad en una taberna», aquellos vividores y disolutos, contra los que el P. Marsenne lanzaba en 1623 la pesada salva de sus tres gruesos volúmenes; pero también es cierto que existían tales ejemplares, fanfarrones del vicio, siempre dispuestos a la palabra impía: un Gastón de Orleáns que, en su palacio, tenía «consejo de libertinaje», podía ser el jefe de grupo; y Paul de Gondi, Cardenal de Retz, su brillante modelo. Teófilo de Viau era el teórico que aseguraba en sus versos:

No podría domarse la pasión humana;
contra el amor, la razón es importuna y vana.

Un Boisrobert, un Saint-Amant, un Tristan, un Mainart, pertenecían al grupo; y, más arriba, los viejos supervivientes de los tiempos de Enrique IV, Bassompierre o Bellegarde, de acuerdo con los más jóvenes seguidores. También algunas damas de la mejor nobleza eran «libertinas», como la duquesa de Chevreuse, cuya conversación estaba llena de «acciones licenciosas, risotadas y juramentos».[1] Verdad es que, cuando en 1623, el bastón de la autoridad se abatió sobre su maestro Teófilo, muchos libertinos de costumbres juzgaron más prudente corregirse, al menos en apariencia.

1. Sin hablar, por supuesto, de una Ninon de Lenclos.

Los libertinos de espíritu se ponían menos en evidencia. Los otros —nos lo ha dicho La Bruyére— eran «demasiado perezosos en sus almas para pensar que Dios no existe». Pero estos otros eran intelectuales que habían leído a Campanella, a los paduanos y a los humanistas ateos del Renacimiento. Sus libros de cabecera eran los *Secrets de la Nature,* a los que el Padre Garasse llamaba *Introduction a la vie indévote,* a la *Sagesse* del canónigo teologal Charron, que hubiera sufrido mucho con semejante éxito, de haberlo previsto; y, sobre todo, los *Ensayos,* de Montaigne cuyas últimas ediciones aparecían enriquecidas con correcciones y anotaciones que parecían dirigidas en el sentido del escepticismo. Reuníanse en sociedades cerradas, como la Academia «puteana» o gabinete de los hermanos Dupuis, cerca de Saint-Andrédes-Arts, para discutir allí de cosas de erudición y filosofía. Su gran pensador era *Pierre Gassendi* (1592-1655), canónigo de Digne y profesor de matemáticas en el Colegio Real de París, astrónomo y sabio de categoría, que trataba de poner de acuerdo a Cristo con Epicuro, y en quien se ha querido ver, a veces, una especie de existencialista. En torno a él, formando una «Tétrada» notable, se reunían el pastor suizo Diodati, el bibliógrafo Naudé —cuya biblioteca, adquirida por Mazarino a la muerte de aquél, debía ser la base de los fondos de la Biblioteca Mazarino—, sobre todo *Francisco de la Mothe le Vayer* (1588-1672), preceptor de Monsieur el hermano del Rey, y más tarde, por cierto tiempo, del mismo Luis XIV,[1] que alababa el escepticismo como «el más alto grado de la felicidad humana» y que no enfilaba menos de treinta y tres silogismos a favor de la inmortalidad del alma, antes de concluir doctoralmente que no había en ellos «evidencia geométrica».

¿Constituían todos estos libertinos un gran peligro para la Iglesia? Puede ser que no; con frecuencia se trataba de epicúreos que, sin romper con el Cristianismo —antes al contrario, tra-

1. Que La Mothe le Vayer haya obtenido tan importante puesto es prueba de que las audaces ideas hallaban connivencias hasta en las más elevadas esferas.

tando de asociar «un depurado escepticismo a piadosos sentimientos»— querían, como decía uno de ellos, Samuel Sorbière, hacer de la vida «una dulce y apacible navegación». Y puédese pensar que Bossuet subió bien alto para lanzarles estos célebres apóstrofes: «¿Qué han visto esos raros ingenios? ¿Qué han visto más que los otros?... No han visto nada, no oyen nada: no tienen apenas en qué fundar la nada a que aspiran.» Pero su raza no desaparecía al sol del Gran Reinado; se haría cada vez más virulenta y contribuiría poderosamente a resquebrajar el edificio clásico. En 1661, un ilustre soldado, mariscal de campo, se vio obligado a huir a Londres, porque en la correspondencia del superintendente Fouquet había sido descubierta una carta suya, bastante comprometedora; pero si los tribunales eclesiásticos hubieran sido lo bastante vigilantes hubiesen podido preguntar tanto como los civiles acerca de su *Conversation du maréchal d'Hocquincourt avec le Père Canaye*, en que el antagonismo entre la religión y la razón aparecía expuesto con demasiada burlona complacencia; aquel hombre de talento y agudeza de espíritu había de concluir su larga vida (1616-1713) en el completo libertinaje de costumbres y de inteligencia: se llamaba *Saint-Evremond.*

Los «nacionales»: Descartes

Que los libertinos fueran enemigos —ocultos o descarados— del Cristianismo, todo el mundo lo sabía por entonces, y los predicadores tronaban contra ellos desde lo alto de los púlpitos. Se desconfiaba infinitamente menos de otra clase de hombres que, con menos ruido, proseguían una tarea bastante más inquietante desde muchos puntos de vista, y a los que se comenzaba a llamar entonces los «racionales». Dar su verdadero puesto a la razón humana, distinguir su terreno del de la fe, pero mostrando al mismo tiempo las necesarias relaciones que existían entre ambas y fijando las condiciones de su armonía, había sido hacía tiempo la obra genial de Santo Tomás de Aquino: desde hacía tres siglos, el pensamiento cristiano había fundado sobre su *Summa* lo mejor de su edificio. Pero ¿qué sucedería si fueran negadas las relaciones entre la fe y la razón, o simplemente se las olvidara y desconociera? ¿Adónde iría esa razón autónoma? ¿No marcharía hacia una negación pura y simple de la fe?

Ya en las obras de *Francisco Bacon*, muerto en 1626, y a quien hemos visto como uno de los padres del creciente cientismo, no solamente en sus libros de filosofía científica, sino en sus Tratados sobre «la vida y la muerte» o acerca de «la Sabiduría de los Antiguos», podían hallarse las líneas generales del empirismo, variedad práctica del racionalismo. Para ser un maravilloso instrumento de descubrimientos, para someterse a la observación metódica de la naturaleza, la razón no tenía necesidad alguna de la fe. Por grande que fuese el esfuerzo del antiguo Lord Canciller para dejar fuera de duda la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, su sistema no dejaba de abrir brechas en muchas posiciones del pensamiento cristiano.

¿Ocurría lo mismo con el de *René Descartes*? El proponer semejante cuestión hubiera sorprendido no poco al Santo Cardenal De Bérulle que, cierto día de noviembre de 1628, tras haber escuchado al caballero de Poitou, todavía desconocido, destrozar a un tal Chandoux, filósofo de salón, le había dicho que «era obligación de conciencia escribir lo que tenía en la mente», asegurándole que habría de responder ante el Juez Supremo «del daño hecho al género humano si le privaba del fruto de sus meditaciones». Por su parte, durante toda su vida, como si obedeciera fielmente a este impulso, Descartes se abstuvo cuidadosamente de oponerse a las enseñanzas de la Iglesia. Al contrario: católico celoso, devoto de la Virgen, furiosamente hostil a los libertinos, afirmó en muchas ocasiones a lo largo de su obra una fe tan decidida, que parecía imposible que se sospechara de ella. «Creía firmemente en la infalibilidad de la Iglesia», y afirmaba en voz alta que «la Escritura es siempre verdadera», proclamándose incluso «defensor de Dios». ¿Por qué había de ser enumerado entre quienes llevaban adelante la rebelión de la

inteligencia? ¿Habrá que decir, con Dom Poulet: «Ha sido uno de aquellos que más detestaron el daño que produjeron»?

Nuestro hombre aparecía bastante misterioso: «filósofo enmascarado», se ha dicho; y en todo caso, espíritu cuya célebre claridad oculta con frecuencia extrañas tinieblas; ni es tan simple como quisieran tantos cartesianos, discípulos suyos. Tal como le vemos en el admirable retrato que de él hizo Franz Hals, con su enjuto rostro, sus rasgos tallados a golpes de cincel, sus grandes ojos oscuros que brillan con inteligencia bajo la estrecha frente, induce a pensar en el soldado de fortuna que fue durante mucho tiempo, más que en un príncipe del espíritu; pero los profundos surcos que rodean su nariz, las arrugas arremolinadas en el nacimiento de sus cejas, y más aún la enigmática sonrisa de sus labios finos y largos, significan otra cosa. Y no es seguro que aquel hombre no haya adivinado las consecuencias últimas de sus doctrinas y que, como cristiano, no le hayan hecho sufrir.

Antiguo alumno de los jesuitas de La Fléche, iniciado por ellos en el Tomismo, que influyó en él profundamente —solía llevar la *Summa* en todos sus viajes—, había hojeado largamente el libro de la naturaleza antes de refugiarse en su *poéle*[1] de Holanda, a los treinta y tres años,[2] para entregarse allí del todo al trabajo del espíritu. Primero multiplicó en todos los sentidos los descubrimientos: en álgebra, en geometría, en física, en astronomía..., polemizando con Hobbes, Roberval, el joven Pascal; después, inquieto por la condena de Galileo (al conocerla, pensó en quemar sus propios papeles), decidió consagrarse a la especulación pura. En adelante, nada existía para él fuera del *cogito* que le aseguraba en el ser, el inmenso esfuerzo para realizar una síntesis filosófica de las ciencias, la moral, la psicología y la metafísica, que daría cuenta de la marcha esencial de la inteligencia. Y mientras gran parte de sus ideas científicas fracasarían —por ejemplo las referentes a la glándula pineal sede del alma, las que tratan de la plenitud y los torbellinos, o los animales como máquinas insensibles al dolor...—, su método filosófico atravesaría victoriosamente los siglos. En 1641 apareció el *Discurso del Método,* que mostraba qué camino había que seguir para apreciar la experiencia de los sentidos lo mismo que para escrutar las pasiones del alma o para demostrar que Dios existe. Desde el comienzo pareció a sus contemporáneos un libro capital: y así ha quedado para nosotros.

Dudar de todo, dudar sistemáticamente: tal es el punto de partida del cartesianismo. Verdadera ascesis que libera al espíritu del orgullo de la inteligencia y de la tiranía de los sentidos —en esto se opone Descartes al sensualismo de Bacon—, la duda permite remover «la tierra movediza para dar con la roca». ¿Qué roca es ésta? Nada más que la evidencia: lo que la razón nos presenta como innegable. Sobre esta base, Descartes construye un inmenso edificio de ideas claras y deducciones lógicas, donde el espíritu se encuentra a gusto, aun cuando deba reconocer que hay también realidades oscuras y débiles, en una palabra, intuitivas, que escapan a la razón y a sus evidencias. Aplícase el sistema en todos los terrenos: por ejemplo, en la moral, donde, no habiendo cosa más evidente que el deseo que el hombre siente por la felicidad, puédese concluir que para llegar a ella es necesario que consiga su equilibrio psicológico, es decir, el control de sus pasiones. Pero ¿no hay casos en los que la duda no permite llegar a la evidencia? No, porque entonces entra en juego el principio que ha brotado de la más profunda intuición del autor del *Discurso del Método:* «Pienso, luego existo: *Cogito, ergo sum.*» Dudar es pensar; ahora bien, el pensamiento va unido a la existencia del ser pensante: por lo tanto, dudar es existir, es tocar lo real. Aplicado a la metafísica, el *cogito* funda un argumento decisivo en favor de la existencia de Dios, ser infinito y perfecto: sea que admita su idea, sea que dude de ella porque tal existencia no es evidente, el mero hecho de que esa idea se presente a mi inteligencia, prueba que hay una realidad extrínse-

1. Llamábase así a una habitación bien caldeada.

2. Nacido en 1596, Descartes murió en 1650, en Estocolmo, a donde le había llamado la Reina Cristina de Suecia.

ca a mi propio ser. Dios aparece, pues, como el punto de partida y coronamiento de todo el edificio cartesiano.

¿Quiere ello decir que tal edificio sea verdaderamente cristiano? Muchos puntos del sistema, y más aún el clima general en que éste se sitúa, parecen exteriores, si no hostiles, al Cristianismo. El Dios de Descartes, ese Dios al que «se demuestra como a un triángulo» —se ha dicho—, es el «Dios de los filósofos y de los sabios», al que rechazará Pascal; pero ¿es el Dios de la misericordia, encarnado por amor a los hombres e infinitamente sensible a sus miserias? La duda metódica llevada a su extremo, ¿no arruina el argumento de autoridad, capital en la vida espiritual cristiana y en la organización de la Iglesia? El deseo de ideas claras, de evidencias absolutas, de argumentos lógicos, ¿no se opone a los misterios de la fe y, desde luego, a los milagros? Descartes se ha esmerado en repetir, humildemente, que deja fuera del campo de la razón las verdades reveladas que «están por encima de nuestra inteligencia»; pero su filosofía, que no deja lugar a la fe, rompe el lazo establecido por Santo Tomás: «Las verdades que dependen de la fe no pueden ser probadas por demostración natural»; pero entonces, si son indemostrables, ¿no son absurdas? Todo aquello era una pendiente resbaladiza por la que los sucesores del filósofo se deslizarían con verdadera delicia. Otros, menos cristianos que el fundador, ¿retendrían del cartesianismo únicamente la confianza en la universal suficiencia de la razón? Ya aparece aquí, en una de sus fuentes, la gran herejía del mundo moderno, la rebelión de la razón humana contra toda verdad revelada e incluso contra el mismo Dios. El término lógico del sistema surge perfectamente señalado en la *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables* que publicará, en 1700, un cartesiano fanático, Claude Gilbert: «Al seguir a la razón, no dependemos más que de nosotros mismos, y nos convertimos, en cierta manera, en dioses.»

En el instante en que el mundo de la inteligencia conoció el sistema de Descartes, lo acogió con gran favor. Protegida por Condé y por numerosos señores, aquella filosofía «atractiva y valiente» se puso rápidamente de moda en los salones; la duquesa del Maine, la marquesa de Sablé y Mme. de Grignan se declararon completamente cartesianas. El P. Mersenne le dedicó grandes elogios; el P. Ciermans, jesuita de Lovaina, alabó el sistema por lo bien que explicaba «cuanto hay de más oculto en la naturaleza». Por un momento, Pascal y Bossuet —el Bossuet del *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo*— sufrieron su influencia, lo mismo que Fénelon y los más grandes jansenistas. El P. Malebranche, del Oratorio, imaginó construir sobre él una filosofía y una apologética cristianas. El cartesianismo conquistó Inglaterra, Italia, Bélgica y, por supuesto, a pesar de vigorosas resistencias, Holanda. Diez años después de su muerte, Descartes era leído y admirado por cuantos en Europa se enorgullecían de elevada cultura y de pensamiento equilibrado.

Pero, rápidamente, se dieron cuenta algunos de los peligros que ocultaba. Porque con la misma prontitud, el método cartesiano fue utilizado por los enemigos —más o menos secretos— de la fe, para abrir en ella una brecha. Los libertinos sacaron de él sus argumentos; Spinoza, apoyándose en la nueva filosofía, trató de derribar la Sagrada Escritura. Ya en vida, en 1645, Descartes fue acusado por los protestantes de Holanda de favorecer el ateísmo; y en Bélgica, la Compañía de Jesús prohibió que se enseñara su doctrina en los colegios. Pascal, convertido en un esfuerzo cara a cara con Dios, en el que realmente nada tenía que hacer la razón, se puso frente al cartesianismo, declarándole «inútil e incierto», y añadiendo —con injusticia— que no podía perdonarle «el haber querido prescindir de Dios». Y precisamente, a propósito del cartesianismo, Bossuet anunciaba en términos proféticos el «gran combate contra la Iglesia»: «Veo nacer de su seno y de sus principios, a mi parecer mal entendidos, más de una herejía; y preveo que las consecuencias que de él se sacarán contra los dogmas mantenidos por nuestros padres le harán odioso y harán perder a la Iglesia todo el fruto que podía esperar para establecer en el espíritu de los filósofos la divinidad y la inmortalidad del alma.» Condenado en Lovaina y después en la Sorbona, el

Discurso del Método fue puesto en el Indice por Roma en 1663, aunque con una fórmula suave: *donec corrigatur.*[1] Pero el cartesianismo no dejaría de ver aumentar su influencia. Hasta la víspera de la Revolución será, en el campo cerrado de la inteligencia, un signo de contradicción.

Una nueva apologética: Blas Pascal

El éxito de Descartes, incluso entre los creyentes, se explica en gran medida por la debilidad de la apologética católica en el momento en que aquél apareció. Entre un aristotelismo exangüe y un fideísmo sin vigor, los espíritus más serios tenían que vacilar en la elección. No puede sorprender el que una cura de ideas claras pareciera tónica.

No quiere esto decir, sin embargo, que todo el pensamiento católico careciera entonces de interés. El positivo esfuerzo llevado a cabo por los teólogos de la centuria precedente, sobre todo en España y Portugal, no había sido en vano. Además, *Francisco Suárez,* el maestro de Evora, no murió hasta 1617; y Lessio en 1623. Teólogo místico, Tomás de Vallgornera trató de rejuvenecer el tomismo, aun permaneciendo estrictamente fiel a los procedimientos escolásticos; el portugués *Juan de Santo Tomás* (1589-1644), en sus cursos de Alcalá preparaba un *Cursus theologicus* y un *Compendium totius doctrinae christianae* que constituirían la más sólida defensa e ilustración del pensamiento tomista. En Francia, el jesuita *Denys Petau* o Dionisio Petavio (1583-1652), en su gran historia de los dogmas, se aplicaba a echar luz sobre las enseñanzas de la Escritura y de la Tradición, abriendo camino a una teología mejor abastecida de Patrística e Historia. El joven oratoriano Luis Thomassin, de inmensa erudición, se lanzaría por el mismo camino. Pero esos majestuosos trabajos, reservados a los especialistas, ¿podían cerrar el camino al progreso de libertinos y racionales?

Quienes propiamente trataban de defender la fe contra sus adversarios y promover una apologética de combate no eran desde luego muy notables, por más que fuesen numerosos. Las trastiendas de las librerías estaban llenas de apologías de títulos campanudos y fulgurantes: *Resplandores de la divinidad en las criaturas, Los triunfos de la religión;* o estos otros: *La tumba de los ateos, El libertino convertido* y *La impiedad abatida y derribada.* Por estos últimos títulos se ve que la defensa del Evangelio era entonces muy combativa. El especialista de la polémica, el P. Garasse, cuya bufonesca violencia divertía a la galería, hería a los «bellos talentos de este tiempo, o que pretendían serlo» a grandes golpes de invectivas e injurias; más mesurado, el sabio P. Mersenne pensaba aplastarlos bajo tres grandes volúmenes in-octavo. Toda esta apologética era sumaria y rutinaria. Las treinta y cinco pruebas de la existencia de Dios proporcionadas por el P. Garasse, no resultaban muy convincentes; y las treinta y seis del P. Mersenne, menos aún. El P. Richeome y Dom Policarpo de la Rivière, cayeron con frecuencia en la afectación y el amaneramiento, y el capuchino Yves de París, predicador ilustre, lo mismo. Sin embargo, este último presentía que no era suficiente apelar a los silogismos escolásticos, a los argumentos de autoridad o a los del fideísmo; invocaba, a veces, la voz de lo divino en el hombre, la certeza moral, con acentos que hacen pensar unas veces en Pascal y otras en Chateaubriand. En un Juan Belin, Obispo de Belley, y en algunos otros, podía ya presentirse esa corriente llamada a renovar la psicología religiosa y, al mismo tiempo, la apologética. Corriente que irrumpiría triunfal con la publicación de los *Pensamientos.*

Pascal.[1] ¿Es posible pronunciar solamente el nombre de apologética sin que inmediatamente acuda a nuestro pensamiento el de aquel

1. Fórmula mitigada: «hasta que sea corregida», con que el Indice incluye a algunas obras no condenables en su totalidad, a juicio de la Iglesia. *(Nota del Traductor.)*

1. Los datos biográficos de Blas Pascal figuran en el párrafo consagrado a las *Provinciales* en el capítulo anterior vol. VIII.

que, a los ojos de muchísimos hombres, sigue siendo el primero, tal vez incluso el único, de los defensores de la fe cuya voz tenga el poder de persuadir? Cuando murió, en 1662, halláronse entre sus papeles apuntes inéditos, fragmentos esparcidos de diversa extensión, exposiciones totalmente redactadas o notas dejadas al azar, en el fuego de una repentina inspiración, muchas veces elípticas, hasta el punto de ser a duras penas comprensibles: pero siempre impregnadas de un tono patético y nuevo. Comprendiendo que allí había un tesoro que no debía perderse, su sobrino Etienne Périer encargó a dos secretarios habituados a su escritura que recogieran todas aquellas notas en un cuaderno e hicieran de ellas dos copias. En 1670, parientes y amigos del gran difunto juzgaron que se imponía la publicación: así aparecieron los *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets.* Como se vivía entonces en el clima de la «paz clementina»[1], quedaron cortados o modificados los pasajes capaces de provocar algún conflicto.[2]

Sabíase que al dejar sobre el papel con su letra ininteligible todas aquellas notas, Pascal había tenido una intención precisa. Aquellos *disjecta membra* —miembros separados— eran los materiales para emprender una gran obra. Vuelto totalmente a Dios y a la práctica de la religión católica, tras su fulgurante conversión en 1654, quiso levantar un monumento a la gloria de lo que, desde entonces, le parecía lo único necesario. Ebrio de divinidad, devorado por lo infinito, dio a aquel trabajo todo el tiempo que le permitía su vida febril, preparando aquella obra —como él mismo decía— «de rodillas», y haciendo de su trabajo una oración. La muerte no le permitió ordenar todas aquellas fichas preparatorias en un conjunto coherente, que su genio intuía grandioso. Pero el proyecto, las líneas generales estaban perfectamente indicadas en algunos fragmentos:

«Los hombres desprecian a la religión: sienten horror y miedo de que sea verdadera. Para curar este mal, hay que comenzar por demostrar que la religión no es contraria a la razón; después, hay que probar que es venerable y merece respeto; a continuación, hacerla amable, y, por último, demostrar que es verdadera.»

De haberla llevado a cabo, la *Apología*, de Pascal hubiera constado de dos grandes partes. Primero se trataba de persuadir a los hombres, y sobre todo a los libertinos y escépticos a lo Montaigne, para que salieran de su duda e indiferencia, arrancando al mismo tiempo de su sopor a los cristianos, a los católicos que, «estando en el cuerpo de la verdadera Iglesia, no viven en absoluto de acuerdo con la pureza de las máximas del Evangelio». ¿Va a oponer Pascal a todos esos impíos y tibios unos simples razonamientos? ¿Para qué? El Dios de los cristianos no es «el simple autor de verdades geométricas»: es inútil tratar de demostrarlo como si fuera un triángulo... El nuevo apologeta parte del hombre mismo: del hombre que debe tener conciencia de su pequeñez, pequeña pústula[1] perdida en la inmensidad de la creación; de su miseria interior, de su profunda caducidad, mezclada con una prodigiosa grandeza. Berulliano por esto mismo, Pascal obliga a «la nada capaz de Dios» a comprender que es nada, pero que lleva en sí la imagen de Aquél que lo

1. Acerca de la «paz clementina», que puso término a las disputas jansenistas, cfr. tomo VIII. capítulo último.

2. En 1842, Victor Cousin estudió a fondo el cuaderno de las notas recogidas y las dos copias y señaló a la Academia Francesa las divergencias que había observado en el texto publicado. Emprendióse entonces una edición de los *Pensamientos* fiel a los documentos originales, seguida de otras muchas, de las que la de Brunschvicg, de 1897, es la más extendida. Los primeros compiladores habían dispuesto los fragmentos en un orden completamente arbitrario: cada uno de los modernos editores lo ha hecho a su manera, de modo también artificial.

1. Ya en San Ignacio de Loyola hay un pasaje que dice así: «Mirarme como una llaga y *postema* de donde han salido tantos pecados... y ponzoña tan turpísima» (*Ejercicios Espirituales*, Primera Semana, Segundo Exercicio, 3.er punto); y algo antes: «mirar quién soy yo, disminuyéndome por exemplos: primero, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres...». *(Nota del Traductor.)*

es todo. Además, ¿no hay en la experiencia humana una irrecusable realidad que obligaría a cada uno —si pensara en ella— a enfrentarse con Dios y la Cruz, única esperanza? La muerte. Quiérase o no, «hay que apostar»; estamos «embarcados»; por el simple hecho de que vivimos, estamos obligados a apostar en pro o en contra de una explicación de la vida que trasciende a esta vida, en pro o en contra de Dios. Pascal quiere introducir o despertar la inquietud, la dichosa inquietud, en las conciencias, para que éstas se arrojen en el único consuelo, en la única solución.

Convencido así el adversario a desear que la religión cristiana sea verdadera, Pascal va a demostrar que lo es auténticamente. Es la única religión de la tierra que explica la fundamental contradicción del hombre, su miseria de pecador y su grandeza de rescatado. «Ha conocido bien al hombre» y por ello «promete el verdadero bien». A este primer elemento de prueba hubiera querido añadir otros extrínsecos —profecías, milagros, asombroso establecimiento del Cristianismo en la historia— e intrínsecos, deducidos sobre todo de la perfecta adaptación de la enseñanza cristiana a las necesidades de las almas. Algunos *Pensamientos* indican en qué dirección hubiera seguido, pero esa parte del futuro libro ha quedado apenas esbozada.

Una vez concluida la demostración pascaliana, ¿hubiera sido más llamativa y sorprendente de lo que es ahora, amputada, incompleta, jadeante, susceptible de ser reconstruida por cada uno cuando abre, al azar, el libro de los *Pensamientos*? Lo que sorprende, lo que conmueve en el insuperable conjunto, no son los argumentos, ni siquiera el de la apuesta: es el grito que se escucha allí y que parece hacer eco a nuestra más profunda angustia. Un alma se nos muestra en esas páginas: no solamente el alma de uno de los más grandes genios de la humanidad, sino la de un cristiano para quien Dios es una experiencia vital, el *alfa* y *omega* de todo. La apologética de Pascal ha nacido en el curso de aquella noche de fuego en la que, rodeado por el abismo por todas partes, ha comprendido que el acudir a Jesús era el único recurso contra la terrible angustia, y ha sabido, con invencible certeza, que el Crucificado del Calvario había derramado para él, como para todos los hombres, «una determinada gota de su sangre». Desde entonces, desde el momento en que esta certeza se impone al espíritu, ¿qué importan los argumentos, las razones y todos los silogismos de la escolástica? La verdadera apologética no se funda ya sobre la razón, tan endeble, sino sobre esta fuerza en que se unen conocimiento y adhesión, que lleva al hombre por encima de sí mismo, y a la que Pascal llama con misterioso término: el corazón: «Es el corazón quien siente a Dios, no la razón. La fe es eso: Dios sensible al corazón.»

Servida por un incomparable estilo de sabio y de poeta, fecundo en fórmulas que penetran en el alma como saetas —¿puede olvidarse el «silencio eterno de los espacios infinitos» o el «no me buscarías si no me hubieras hallado»?— la doctrina pascaliana ha abierto a la apologética cristiana un nuevo campo. Que se haya intentado descubrir en la selección póstuma la señal del jansenista virulento que había sido el autor, que algunos teólogos hayan acusado a Pascal de haber abierto el camino al sentimentalismo de Juan Jacobo Rousseau, al subjetivismo de Kant e incluso al inmanentismo y al modernismo, poco importa: es el destino de los genios el ser traicionados y llevados en todos los sentidos. Mas para convencerse de que aportó a la fe cristiana una ayuda incomparable en momentos decisivos, basta con ver con qué virulencia le ha tratado el siglo XVIII. «Va derecho contra Pascal —dice Sainte-Beuve de Voltaire— como contra quien representa lo mejor del Cristianismo.» Y no se ha concedido a todo el mundo ser el blanco de los odios de los enemigos de Dios.

“Aquel que reina en los cielos”

Pascal es único. Para que la apologética dirigida al corazón mueva y persuada, es preciso que la enseñe un hombre que no solamente haya pensado su argumentación, sino que la haya vivido en su interior amargura. La dramaturgia

de la inquietud humana que constituían los *Pensamientos*, con sus frases cortadas, jadeantes, conmovedoras, era inimitable. Puédese adivinar la influencia pascaliana en algunos de sus seguidores. Filleau de La Chaise, por ejemplo, que para demostrar la veracidad de los *Milagros de Moisés*, quiso llenar las lagunas de la segunda parte de los *Pensamientos;* o el oratoriano Mauduit, que explotó hasta el absurdo el argumento de la Apuesta; y más aún, el pastor *Abbadie*[1] de quien decía Mme. Sévigné: «No creo que alguien haya hablado de la religión como este hombre.» Pero los apologistas del Gran Siglo no se iban a alinear en las filas pascalianas.

Fueron éstos extremadamente numerosos y abundantes: incluso ha podido hablarse de una «edad de oro de la apologética». Pretender citarlos a todos sería una empresa insostenible: el P. Beurrier, párroco de Saint-Etienne-du-Mont (el mismo que asistió a Pascal), el P. Lescalopier, autor de una *Humanitas theologica* que fue muy usada en los seminarios, el buen Obispo de Tournai, Gilbert de Choiseul-Praslin, cuyas *Memoires touchant la religion* fueron reimpresas diez veces en quince años, los académicos Choisy y Dangeau, cuyos *Dialogues sur l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu* parecieron muy seductores a las personas de mundo; y el P. Petiot, los PP. Beguin y Dozenne, Philippe de Maziére y Paul-Philippe de Chaumont... la lista resulta insuperable. En tanto que los mismos maestros del púlpito, de quienes ya hemos hablado,[2] Fléchier, Mascaron, Massillon, Bourdaloue y tantos otros, fueron, en grado diverso, apologistas deseosos no solamente de enseñar la religión cristiana a sus oyentes y de persuadirles a seguir sus preceptos, sino de mostrar la verdad y su excelencia.

Tres nombres brillaron a los ojos de sus contemporáneos con un resplandor sin par, por más que hoy nos parezcan tan diversos en el espíritu y el valor intrínseco. Ante todo, el de

1. También los protestantes tuvieron sus fervorosos apologistas: los estudiaremos en el cap. IX.
2. Cfr. vol. VIII, cap. V.

Bossuet,[1] más admirado entonces como apologista que como orador. Puédese decir que el Aguila de Meaux es apologista a lo largo de toda su obra, en toda su vida y en todo su pensamiento. Ya sea que afirme o discuta algo, ya que enseñe o combata, su objetivo es siempre lograr el triunfo de la causa de la Iglesia, la causa de Dios. Majestuoso, seguro de sus pruebas, en nada cede al adversario, cuyos argumentos le parecen débiles. Es apologista en su pequeño manual titulado *Exposition de la doctrine de l'Église catholique* (1671), en el que lúcidamente puntualiza los requisitos de la fe; lo es en la *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes* (1688), en la que expone la unicidad de la Iglesia romana frente al desorden surgido de la Reforma Protestante; lo es, y más aún, en su *Discurso de la Historia Universal* en el que, del cuadro del desarrollo de la humanidad deduce la demostración de la divinidad del Cristianismo, y en su *Politique tirée de l'Écriture Sainte* que no es, en definitiva, más que una apología de la utilidad social de la religión. Orquestando magníficamente un pequeño número de temas, Bossuet es el prototipo del apologista clásico, que no pretende añadir nada nuevo a los argumentos tradicionales, sino que los utiliza maravillosamente: sólo se le ha escapado el argumento de la belleza del arte cristiano de la liturgia. Por lo demás, doquier ha puesto su mano, lo hace de manera soberana.

Nos extrañamos de que algunos de sus contemporáneos hayan puesto tan alto, junto al mismo Bossuet, e incluso más elevado todavía, a *Pierre Daniel Huet* (1630-1721), Obispo de Avranches,[2] autor de una *Démonstration évangélique*, de un tratado sobre la *Situation du Paradis terrestre* y de otros muchos libros doctos. No negamos su erudición;[3] pero, evidentemente, no era un metafísico ni un teólogo, y su apo-

1. La vida y la obra de Bossuet han sido estudiadas en el tomo VIII, cap. V.
2. Cfr. Sainte-Beuve, *Lundis*, II, 157-177.
3. Cuando algún visitante se presentaba al Obispo, se le decía que éste estaba estudiando. Así, sus diocesanos se preguntaban: «¿Cuándo tendremos un Obispo que haya terminado sus estudios?»

logética se resiente de ello. Queriendo refutar a Hobbes y a Spinoza, a los que consideraba como «destructores» y enemigos del orden y de la sociedad, se lanzó a la empresa de demostrar la verdad del Cristianismo y la autenticidad de la *Biblia* con métodos que un agrio contemporáneo calificaba de «paralelismos forzados, de juegos de prendas que dan la impresión del delirio mental». Racine, Jurieu y el Gran Arnauld lo criticaron vivamente. Pero siguió leyéndose en los seminarios y la *Démonstration* fue reimpresa cinco veces.

Para justificar los dogmas y lograr su aceptación, no basta con usar el argumento de autoridad y fabricar laboriosas apologías: eso al menos pensaba *Malebranche.* Más aún que Bossuet, y desde diversas perspectivas, quiso establecer una serena demostración de la necesaria certeza de los dogmas. La *Recherche de la Vérité* (1675) y las *Conversations chrétiennes* aportaron a la apologética nuevos elementos, cuya importancia conviene subrayar. Pero esa apologética, cuyo fundamento —como se ha podido decir— estaba en el orden, «un orden que obligaba a Dios mismo en su gobierno y a Cristo en su redención»[1] permanecía en la misma línea del sistema de las de Bossuet o el pobre Huet: apologéticas *clásicas* en todo el sentido de la palabra.

Porque la apologética, tal y como se practicaba en aquella edad de oro, va íntimamente unida al sistema del clasicismo:[2] es, incluso, una de sus piezas maestras, puesto que demuestra la excelencia de la religión que lo refuerza. Asegurando la fe, trabaja por justificar y mantener el orden establecido. Además, se le parece por otros conceptos. No es casual que la expresión «Aquel que reina en los cielos» aparezca sin cesar en la pluma de Bossuet: hace pensar, por analogía, en aquel que reina en la tierra, el «Virrey» de Dios. Esa apologética es esencialmente autoritaria: sus fundamentos están en la autoridad de la Escritura, de la Iglesia y de la Tradición. Es también «razonable», de acuerdo con el espíritu de la época: obedecer a la razón es comportarse razonablemente, es creer. ¡Y que no se diga que tal cosa es imposible, que el espíritu formula argumentos contra la fe! Santo Tomás se ha anticipado, respondiendo que «creer es un acto de la inteligencia conducida por el asentimiento de la voluntad» (*Summa*, II-II, q. 4, a. 2). Hay que creer, es necesario creer y es razonable creer: en tales perspectivas, es imposible la rebelión de la inteligencia. Y sin embargo, sus progresos continúan.

1. H. Busson, *La Religión des classiques*, cfr. Notas bibliográficas.

2. Acerca del sistema y el espíritu clásico, remitimos al lector al primer párrafo del cap. V, tomo VIII.

Grietas en el glorioso edificio

Progresaba lenta, prudentemente; pero de modo irresistible. El sistema clásico oponía con vigor a las fuerzas demoledoras sus sólidas afirmaciones de orden y de certeza, pero le era imposible impedir que el espíritu trabajara en secreto por derribarlo. Por otra parte, ¿no había secretas fisuras en el mismo sistema clásico, tal y como lo hemos visto fundado en su poder y su gloria? Incluso entre quienes se nos muestran como sus más geniales testimonios, un Corneille o un Racine, por ejemplo, es posible adivinarlas. ¿No llevaba el grave peligro de separar poco a poco al hombre de Dios, ese culto del hombre que yace en el fondo de todo el clasicismo del Gran Siglo?[1] ¿Diéronse cuenta Corneille y Racine —excelentes cristianos ambos— de que su literatura no lo era sustancialmente? Corneille tal vez no. Pero, el hombre que pinta en su teatro, ¿obedece alguna vez a las virtudes de la mansedumbre, la humildad, el perdón de las ofensas y el amor a los enemigos, que constituyen la esencia del Evangelio? Si tiende a lo más alto de sí mismo, si practica las más elevadas virtudes, ¿lo hace por un ideal cristiano, o más bien movido por un deseo —que de buena gana llamaríamos estoico o nietzs-

1. Ver tomo VIII, cap. V.

cheano— de superarse a sí mismo? Incluso *Polyeucto,* que sacrifica a su fe el amor y la vida, ¿obedece a una intención diversa de las de *El Cid* o *Cinna*? Ni es seguro que Corneille haya calculado la importancia de lo que hoy nos parece lo más profundamente cristiano de aquella admirable tragedia, la ascensión mística de Paulina; ni lo entendieron así sus contemporáneos, que preferían las escenas de pasión entre Paulina y Severo. Racine, el jansenista Racine, parece haber calculado los peligros con que se enfrentaba una literatura toda ella centrada en el hombre sólo y edificada sobre el argumento de sus pasiones. Su brusca separación del teatro —¡a los treinta y ocho años!—, su hundimiento en el silencio, su vuelta a las tablas para representar únicamente obras profundamente religiosas como *Ester* y *Atalía,* son evidentes síntomas. ¿Quién sabe con qué temor, una vez convertido, al echar una nueva mirada sobre su obra, habrá considerado en el fondo de sí mismo a esa Fedra a la que defendía en público? ¿Era ese lenguaje, desnudo y ardiente de la pasión, el que podía permitirse un alma creyente? Aquello era literatura de hombre, pero no obra de cristiano.

De esta manera, llevando en sí mismo su propia herida, el orden clásico no podía confiar en resistir siempre a las fuerzas que iban a atacarle. A fuerza de exaltar al hombre, sin ligarlo a Dios, ¿no llegaría el momento en que intentara superar a Dios? Hacia mediados del reinado de Luis XIV, multiplicábanse los síntomas de lo que se ha llamado «la crisis de la conciencia europea»[1] —europea, porque Francia no fue la única en padecerla—. En el grandioso edificio aparecieron grietas: «Hemos tenido contemporáneos bajo Luis XIV», declararía Diderot, hablando de sí mismo y de los filósofos, sus hermanos. Y si se les mira de cerca, aquellos antecesores de Voltaire, Helvetius y D'Alembert fueron, incluso, más audaces y agresivos. «La gran batalla de las ideas, dice Paul Hazard, tiene lugar antes de 1715 e incluso antes de 1700.»

Numerosas causas explican el desarrollo de la crisis. Unas deben buscarse en el mismo lazo de unión que el sistema clásico había establecido con el Cristianismo. Estrechamente adherida al régimen, la religión recibiría cada vez más los golpes de quienes criticaban el régimen y deseaban su cambio. Por otra parte, como ya hemos visto, muchas cosas estaban lejos de ser perfectas en la Iglesia y, una vez más, la indignidad de los cristianos dañaba a la dignidad del Cristianismo y ofrecía a los enemigos de la fe buen número de argumentos. ¿Qué responder a Pierre Bayle cuando escribía: «No es más extraño que un ateo viva virtuosamente, que el que un cristiano se entregue a toda clase de crímenes»? Las graves crisis que sacudieron a la Iglesia —lo hemos visto también— contribuyeron a desacreditarla: la del galicanismo, con sus discusiones entre el Rey Cristianísimo y el Papa; la del quietismo, con su duelo de obispos; y más aún la del jansenismo, no sólo por los lastimosos espectáculos a que dio lugar, sino también por los excesivos recursos a la voluntad humana y a la razón de que los teólogos ortodoxos hubieron de preconizar contra los doctrinarios de la Gracia. Es injusto explicar la crisis solamente por la rebelión de la inteligencia y de la conciencia: los mismos creyentes tuvieron en ella buena parte de responsabilidad.

Pero eso no quita gravedad al hecho de que el espíritu de rebelión continuara soplando con fuerza creciente. Confirmáronse los pronósticos adivinados a comienzos de siglo. La raza de los libertinos no se había extinguido: Saint-Evremond, exiliado en Londres, no moriría hasta 1703. Los libertinos de costumbres, como el epicúreo Chapelle, que formulaba así su regla de conducta:

¡Cómo amo la dulce incuria
en que dejo deslizar mis días!

y cuya total inmoralidad sabía ser elegante y discreta. O los libertinos de espíritu, a los que empezaba a llamarse *espíritus fuertes,* discípu-

1. Título del famoso libro de Paul Hazard — cfr. Notas bibliográficas — que pone el comienzo de esta crisis hacia 1680; de hecho, prolonga directamente la que ya se había adivinado en el período precedente.

los de Teófilo de Viau, como Saint-Pavin y los Barreaux, discípulos de Gassendi, o Francisco Bernier, discípulo de La Mothe le Vayer; o un Juan de Hesnault, que expresó sus negaciones de manera melancólica y firme:

¡Todo muere en nosotros cuando morimos;
la muerte no deja nada, ni es nada en sí misma!

El número de los «racionales» aumentó rápidamente; el triunfo de Descartes, indiscutible a partir de 1685, les animaba; y fueron cada vez más quienes rechazaron en el mismo cartesianismo todo aquello que salvaguardaba los derechos de la fe, para no quedarse más que con cuanto permitía exaltar la autonomía de la razón. Ya no se detendrá en ningún punto esta razón desenfrenada: no reconocerá ni tradición ni autoridad. «No hay inconveniente alguno —declara Fontenelle— en renunciar a todo para examinarlo todo.» Los presentimientos del ya anciano Bossuet estaban justificados; desde fines del siglo XVII se hubiera podido decir lo que en 1753 escribirá el sutil Caracciolo: «Si Descartes volviera ahora al mundo, veríais en él al más temible enemigo del Cristianismo.»

Por lo demás, si se dudara de ello, bastaría con referirse a la obra del más brillante, sorprendente y genial y también —en frase de Leibniz— del más «inmoderado» de los discípulos de Descartes: *Baruch Spinoza* (1632-1677). Su obra capital, su *Tratado Teológico-político* —en latín— apareció el mismo año que los *Pensamientos*; en 1678 fue traducido al francés por Saint-Glain. Y produjo tal escándalo, que renunció hasta su muerte a publicar su *Tratado de Dios, del hombre y de la felicidad,* y su *Etica,* limitándose a permitir la lectura de copias manuscritas. A lo largo de esas páginas fríamente apasionadas, el pensamiento cartesiano era llevado a sus últimas consecuencias: el pálido judío de Holanda, dedicado al pulimento de lentes para ganarse la vida, aseguraba tranquilamente que había que hacer tabla rasa de todas las creencias tradicionales, persuadirse de que no había más que una simple diferencia de puntos de vista entre la «natura naturans» —naturaleza naturante o naturalizante—, es decir, Dios, y la «natura naturata» —naturaleza naturalizada— es decir, el mundo; separar radicalmente la moral de toda fe y de toda metafísica, y derribar las bases, en su opinión absurdas, tanto de la Ciudad de los hombres como de la Ciudad de Dios. ¿Llevaba a este panteísmo y a este *nihilismo* el *Discurso del Método*?

Otras muchas fuentes proporcionaban agua a esta doble corriente de incredulidad, libertina y «racional» —ambas más o menos confundidas. El cientismo, especie de filosofía del progreso científico considerado como medida de todos los demás, al que hemos visto afirmarse desde finales del siglo XV y avanzar a grandes pasos durante el siglo XVII. Es verdad que la ciencia —todas las ciencias— multiplicaban sus éxitos; el siglo de Newton sucedía al de Descartes; y el mismo Bossuet lo reconocía: «el hombre ha cambiado casi la faz del mundo». Las matemáticas, ciencias básicas entre todas, entraban en una era nueva al aplicar el álgebra y la geometría, al usar las coordenadas con Descartes, el cálculo de probabilidades con Pascal y Fermat o el infinitesimal con Leibniz y Newton, y al generalizar el empleo de las tablas de logaritmos. Todas las ciencias de la naturaleza seguían aquel movimiento: Roemer calculaba en 1676 la velocidad de la luz; Newton, en 1704, trataba de explicar su realidad; después de Pascal, Torricelli demostraba que el aire es pesado; Huykhens establecía las leyes del péndulo, y el abate Mariotte las de la compresión del gas. Los «espacios infinitos» de que se asombraba Pascal, se abrían a la mirada humana gracias a los telescopios cada vez más poderosos: el Observatorio de París, ilustrado por Cassini, brillaba con un resplandor incomparable. En Fisiología, tras los descubrimientos de Harvey acerca de la circulación de la sangre, surgían los de Pecquet sobre la formación del quilo; a partir de 1673, Dionis enseñaba tales teorías oficialmente en el Jardín del Rey. Las ciencias aplicadas no iban a la zaga: Huyghens construía el reloj de péndulo; los ópticos de Middelburg, el microscopio; y *Dionisio Papin,* en 1690, la primera máquina de vapor. Ante semejante acumulación de éxitos, ¿cómo hubiera resistido el hombre a la tentación del orgullo?

Grandes sabios, como Newton y Leibniz, sentían reforzada su fe con tan maravillosos descubrimientos y proclamaban que un mundo tan admirable no podía haber sido hecho más que por una inteligencia incomparable con la del hombre, es decir, por Dios: pero otros no veían en todo ello más que una ocasión de glorificar a la razón.

De esta manera, muchas causas extrínsecas al Cristianismo explican el evidente progreso de la irreligión en el mismo siglo en que la fe parecía ser la base de la Sociedad. Todo conducía insidiosamente a ello. El entusiasmo por los libros de viajes —e incluso, lo que parece una paradoja, por las Misiones— llevaba a crear la famosa leyenda del *Buen Salvaje*, tan lleno de virtudes y superior al hombre civilizado, que no necesitaba del Evangelio para ser perfecto. Los protestantes refugiados en Holanda y Prusia a partir de la revocación del Edicto de Nantes, se esforzaban, en nombre de la tolerancia y de los derechos del espíritu, por denunciar a la Iglesia católica, beneficiaria de las dolorosas medidas; y su propaganda, extendida por medio de innumerables libelos, no transformaba, desde luego, a todos sus lectores en calvinistas, sino que minaba en las conciencias el respeto a la autoridad establecida y a los sacerdotes. En todas partes clamaba el inconformismo.

Este estado de ánimo, de radical inconformismo, aparecía encarnado a la perfección en un hombre, un francés del condado de Foix, al que sus convicciones protestantes habían obligado a huir a Rotterdam: *Pierre Bayle* (1640-1707). Su *Dictionnaire historique et critique*, publicado en 1697, constituye una requisitoria en orden alfabético contra todo lo que él considera necedad, error, superstición; y, al mismo tiempo, contra el catolicismo e incluso el Cristianismo. Por más que se negara a ser considerado un cartesiano, Bayle era un fanático de la razón, «tribunal supremo que juzga en última instancia, sin apelación». No atacaba de frente a las creencias, sino que se limitaba a exponer los pros y contras, a suscitar dificultades y a sembrar la duda en el espíritu del lector. A lo largo de su monumental obra, de artículo en artículo, todos los motivos de la fe aparecían tan destrozados que lógicamente habían de venirse a tierra. Los filósofos del siglo XVIII, Diderot, con la *Enciclopedia*, y Voltaire, hallaron en el *Dictionnaire* innumerables armas para sus combates religiosos.

Los puntos más atacados por la irreligión, eran aquellos en que, en los dogmas lo sobrenatural choca más violentamente con la razón. Bayle sobresalía en aquella clase de juego. El cometa de que tanto se hablaba en 1681 y cuya aparición era ordinariamente considerada como un presagio, le ofrecía la ocasión de demostrar que los presagios no eran más que consejas de mujercillas. Era fácil deslizarse de los presagios a los milagros e insinuar que, también éstos, eran puras invenciones de los espíritus desatinados. Los magos y las brujas —se les quemaba aún aquí y allá— o los posesos, ofrecían el medio de probar que no existía el diablo y de hacer comprender que todo lo sobrenatural era absurdo a los ojos de la pura razón. *Fontenelle* (1657-1757), cuya larga vida le hizo cabalgar sobre los dos siglos, se había hecho un especialista en materia de oráculos, cuya posibilidad negaba, lo que, por vía de consecuencia, le permitía arruinar también la idea de una Providencia. Una oscura novela «utópica» —género que entonces abundaba— nos proporciona una idea de hasta dónde trataba de llegar la naciente crítica racionalista; podíase leer en ella esta argumentación decisiva contra el dogma de la resurrección de la carne: la población de Francia representaba más de diez millones de pies cúbicos de carne; ahora bien, si se piensa que tal masa se renovaba cada sesenta años, fácil es calcular ¡a dónde se iba a parar! ¡Un montón de carne más grande que el planeta!

Altamente revelador de la pendiente por la que se deslizaban los espíritus, es un debate que, por entonces, agitó la República de las Letras. Comenzó en 1657, cuando Jean Desmarets, señor de Saint-Sorlin, antiguo libertino convertido en devoto —además de mediocre poeta— publicó un poema heroico titulado *Clovis ou la France chrétienne*. La originalidad de la obra consistía en tomar como protagonista no ya a un héroe de la antigüedad —según era norma

desde el Renacimiento— sino a uno moderno, e inspirarse en el Cristianismo, en vez de acudir a la mitología. Vivamente criticado por algunos, el autor replicó, pasando de su caso particular al principio general y asegurando que su *Clovis* valía más que la *Eneida*, puesto que la poesía francesa era superior a la latina, y los temas cristianos eran los únicos adecuados a la poesía heroica, ya que el verdadero heroísmo era el cristiano. De esta manera comenzó la *Disputa de los Antiguos y Modernos*, en la que aparecieron comprometidos los más grandes nombres de la literatura. Boileau, legislador del Parnaso, en el tercer canto de *Arte Poética*, fulminó contra los «modernos» una formal condena, instalándose en el terreno de los principios:

Los misterios tremendos de la fe de un
[cristiano
no son susceptibles de brillante
[ornamento...

Disputábase por saber si las inscripciones de los monumentos públicos debían estar en latín o en francés. Las elecciones en la Academia francesa se hicieron, durante años, en pro o en contra de los Modernos: elegido La Bruyère, triunfaban los antiguos; pero la entrada de Fontenelle en la ilustre asamblea señalaba su derrota. Semejante disputa se prolongaría hasta finales del reinado de Luis XIV, e incluso más allá; Mme. Dacier y Houdar de la Motte continuaban rompiendo lanzas en los umbrales del siglo XVIII. ¡Cuánta pasión por una discusión acerca del empleo de un idioma o de la elección de temas para las tragedias!

¡Pero de hecho, bien pronto se trató de cosa muy diversa! Fontenelle fue el primero en darse cuenta de ello: sostuvo que los Modernos debían ser superiores a los Antiguos, porque se habían beneficiado de los descubrimientos y el progreso. He aquí la idea fundamental, el punto crucial de la discusión. ¿Había que sujetarse a las costumbres, a las tradiciones, a las normas intangibles transmitidas por el pasado, o había que lanzarse al porvenir en nombre del *progreso* y del *espíritu moderno*? Aquí se abría esencialmente el debate de toda una época: no se trataba de una mera cuestión literaria. En 1715, el abate Terrasson, fiel discípulo de Descartes, escribía en una *Disertation critique sur l'Illiade d'Homére*: «Mi principal objeto es trasladar a las bellas letras este espíritu filosófico que desde hace un siglo ha procurado tantos progresos a las ciencias naturales. Entiendo por Filosofía —añadía— una superioridad de razón que nos lleva a relacionar cada cosa con sus principios propios y naturales, independientemente de la opinión que hayan tenido otros hombres.» ¿No se atacaba con tales golpes a las enseñanzas de la Iglesia y de la Tradición, por más que no se las nombrara expresamente? El mismo año, el abate de Aubignac llevaba más adelante la misma tesis, asegurando «que no se debe juzgar nada por autoridad»; tal cosa se escribía a propósito de Homero, cuya existencia ponía en duda el audaz crítico; pero la trascendencia del aforismo superaba las líneas de la mera crítica literaria. De esta manera, comenzada en el terreno de la elección de temas y de medios de expresión, la Disputa de los Antiguos y los Modernos terminó llevando sus aguas a la corriente de la rebelión intelectual. «Rechazábase la idea de los grandes modelos que había que admirar —escribe Paul Hazard— y de las reglas que había que seguir para igualarlos; de un golpe quedaban destrozadas la tradición y la autoridad; las sustituía otra ley: la del progreso. Y se elegía una nueva concepción para la marcha de la humanidad.» Cuando el abate Terrasson escriba que su religión está de acuerdo con su filosofía y que no comprende más que una obediencia razonable, ¿se dará cuenta de que está destruyendo las bases mismas de su fe, y que, en nombre de sus principios, otros podrán rechazar la religión junto con la obediencia? En todo caso, nos hallamos lejos de las intenciones del celoso Desmarets de Saint-Sorlin al iniciar aquel debate.[1]

1. Ver P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, y su artículo sobre la *Disputa de los Antiguos y Modernos* en el Diccionario Grente. Ver también H. Rigault (1856) y H. Gillot (1914), *La Querelle des Anciens et des Modernes.*

A finales del Gran Siglo y del reinado «Cristianísimo», eran numerosos los indicios de una crisis que, bajo las fastuosas apariencias del orden y del conformismo intelectual, minaba profundamente los espíritus. Claramente se ponía en tela de juicio a la religión misma. Y no era Francia el único país en que crecía la irreligión. En Inglaterra, el anglicanismo evolucionaba hacia un puro y simple deísmo que desterraba lo sobrenatural, el dogma y la jerarquía, por más que se tuviera aún por cristiano. En Alemania, los predecesores del *Aufklärung* laboraban ya en un trabajo que no se consideraba anticristiano, ni mucho menos irreligioso, pero que no sería menos dañino al Cristianismo. En Italia, *Juan-Bautista Vico*, genio mal conocido, cuya *Ciencia Nueva* abría nuevos campos a la filosofía de la historia, demostraba que la humanidad había salido, desde hacía mucho tiempo, de la «edad divina».

Extendidas por toda la Europa intelectual, aquellas nuevas ideas penetraban en las masas antes que las de los libertinos y racionales de la época precedente. Pero aún no demasiado. Algunas de las obras que servían de vehículo a las nuevas concepciones alcanzaban buenos éxitos de librería, por ejemplo las de Saint-Evremond y Fontenelle; de cada quinientas bibliotecas, doscientas ochenta y ocho poseían los pesados in-folio del *Diccionario*, de Bayle. Pero eso no suponía conquistar muchos lectores. La literatura que verdaderamente contaba, la que leía el gran público —y *a fortiori* los diarios, entonces escasos y vigilados de cerca por la censura— ignoraban las tesis sediciosas; a lo más, se hacía una rápida alusión a ellas, como en el *Don Juan*,[1] de Molière. Pero, hasta 1715 —dice Daniel Mornet— «las nuevas ideas se limitaban generalmente a los hombres de letras; no habían penetrado en la vida más que de modo superficial».[2]

1. La frase lanzada por Don Juan al pobre: «Te lo doy por amor a la humanidad» huele al espíritu nuevo, a la herejía de la inteligencia. Un cristiano hubiera dicho: «En nombre de Dios.»

2. *Les Origines intellectuelles de la Révolution*, pág. 23.

De Malebranche a los bolandistas: Un esfuerzo constructivo

No por ello el peligro era menos cierto, y los creyentes tenían razón en denunciarlo. De la misma manera, la apologética siguió siendo en gran medida polémica, como lo había sido en los días del P. Garasse y del P. Mersenne. ¿Qué fueron la madurez y la ancianidad de Bossuet, sino un gigantesco combate, en seis frentes, contra todos aquellos que, a su parecer, amenazaban la integridad de la fe y de la Iglesia, libertinos de todos los colores, racionalistas a lo Descartes y Spinoza y tantos otros? Uno de los grandes especialistas en tales alborotos fue un benedictino, *Dom Francisco Lamy*, antiguo mosquetero convertido en monje y que, según propia confesión, había conservado «el humor peleón»: apenas hubo aspecto alguno de la incredulidad al que no atacara a fondo aquel espadachín de la teología, por supuesto, con más celo que éxito. Los protestantes siguieron el mismo camino y ya veremos entre ellos a numerosos representantes de la apologética combativa. No queda ninguno de los protagonistas de las nuevas ideas que no haya sido vigorosamente atacado; opusiéronse a Descartes, Desgabets, Huet —cuando quemó lo que antes había adorado—, Bossuet e incluso la pseudomística Antoinette Bourignon,[1] a quien —según ella misma aseguraba— «Dios había mostrado e incluso declarado formalmente, que el cartesianismo era la más maldita de todas las herejías que jamás haya habido en el mundo». Spinoza fue muchas veces tratado de infame, destructor, miserable, judío apóstata: lo que, evidentemente, no bastaba para refutarle; aunque también fue oportunamente criticado por Bossuet, Malebranche y sobre todo por Fénelon. Bayle provocó en contra numerosos pronunciamientos, tanto entre los protestantes, como el de Elie Benoist, como entre los católicos. La cuestión consistía en saber si aquella apologética de combate, apoyada incluso por los poderes públicos, que perseguían los libros nocivos, tenía ocasión de cortar el paso

1. Cfr. t. VIII.

a las ideas nuevas, o si no sería preciso encontrar otra cosa.

Otra actitud comenzó a surgir, que recuerda substancialmente a la de los humanistas cristianos del siglo XVI: en lugar de oponerse en bloque a las nuevas ideas y de considerar que cuanto decían los pensadores irreligiosos era un montón de errores y calumnias, ¿no sería mejor tomar de aquellas irritantes tesis lo que de útil pudieran contener y, al mismo tiempo, evitar las críticas, eliminando de la enseñanza de la Iglesia lo que pudiera darles algún motivo? Dicho de otra manera, sustituir una apologética tonante con un esfuerzo constructivo. Tal tendencia ha aparecido bien clara en Fénelon, que consagró a trabajos apologéticos los diez últimos años de su vida, siendo su obra más importante en este sentido, aunque bastante apagada y de escaso relieve, el *Tratado de la existencia y los atributos de Dios* (1687); aun oponiéndose con fuerza al panteísmo de Spinoza, prestaba gran atención al progreso de las ciencias de la naturaleza, sirviéndose de ellas para demostrar y hacer amar al Autor de todas aquellas maravillas; lejos de llevar a la incredulidad, el progreso de las ciencias debía proporcionar argumentos a la fe. No era otro el pensamiento de protestantes como Leibniz y Newton.

Precisamente en este punto de vista conviene subrayar la importancia de *Nicolás Malebranche* (1638-1715), oratoriano. Importancia reconocida por sus contemporáneos, que vieron en él a uno de los más grandes pensadores cristianos de su tiempo; su celda, el salón de su sobrina Mlle. de Vailly y más aún el castillo de Sceaux, donde la duquesa de Maine le acogió como príncipe del espíritu, o el salón de su discípula la marquesa de L'Hopital, vieron afluir a los oyentes más atentos y a ilustres visitantes de toda Europa. El mismo Fontenelle confesaba que su sistema, «tan intelectual y sutil», ejercía una poderosa atracción: la sociedad de los tiempos clásicos se ufanaba de intelectualismo. Y sin embargo, aquel sacerdote sensible, de gustos místicos, que resultaba ser —por parte de su madre— primo de la célebre carmelita Mme. Acarie, María de la Encarnación, en cuyo recuerdo había sido educado, llegaba tardíamente al intelectualismo y a la filosofía. Sus rasgos finos, sus profundos ojos cuya mirada parecía vuelta hacia el interior, hablaban bastante de un temperamento que no era el de un discutidor de escuela. Sólo por deber, impulsado por el deseo de servir mejor a la causa de Dios, «se convirtió» a la filosofía y aplicó a ella sus dotes innegables de pensador, servidas por un lenguaje simple, un estilo flexible que hacía accesibles las materias más abstrusas. ¿Su objetivo? El mismo lo ha indicado: «hacer que la metafísica sirva a la religión y difundir sobre las verdades de la fe esa luz que sirve para asegurar al espíritu y ponerlo de acuerdo con el corazón». En adelante, toda su obra estaba ordenada a tal intención: los grandes tratados de la *Recherche de la Vérité*, las *Conversations chrétiennes*, el *Traité de la Nature et de la Grace*, el *Traité de l'Amour de Dieu*, treinta volúmenes de impresionante conjunto. Lo que quería Malebranche era, en resumidas cuentas, realizar en el siglo XVII lo que los Padres de la Iglesia y sus grandes Doctores habían hecho al absorber literalmente a Platón y Aristóteles en el Cristianismo. Otros pensadores acababan de manifestarse, aportando ideas nuevas al acervo espiritual de la humanidad: ¿por qué no tratar de adoptarlos —al menos lo que en ellos había de aceptable— en lugar de dejarlos abandonados en las tinieblas exteriores? ¿No son idénticos el fin de la verdad revelada y el fin de la razón, también dada al hombre? ¿Por qué no pedir a un Pascal el apoyo de la experiencia psicológica, de la vida interior que descubre y siente a Dios? Y sobre todo, ¿por qué no pedir a Descartes su método, su demostración tan rigurosa y válida? Malebranche se hizo un cartesiano hasta el fondo de sí mismo, en sus más secretas fibras, tal vez más de lo que él mismo pensaba... «Debo a Descartes —decía—, o a su manera de filosofar, los sentimientos que opongo a los suyos y el valor de censurarlo.» Es un decir. Ante todo, parece haber querido completar a Descartes, apoyándose sobre todo en San Agustín, introducirlo en la apologética, servirse de él para reintegrar al hombre en Dios, de manera que la actividad de la inteligencia se convierta en una empresa sobre la Eternidad.

Este místico se hizo entonces resuelto partidario de la razón, declarando «que no hay que dar nunca asentimiento más que a las ideas lo bastante evidentemente verdaderas como para que no pueda rechazárselas sin una interior pena y sin secretos reproches de la razón», proclamando que la razón es para los hombres «un derecho tan natural como el respirar». Sobre estas bases se levantó todo un sistema apologético sobre la concordancia de la razón y la fe. Los grandes problemas que se plantean al espíritu deben recibir de ahí su solución: por ejemplo, el de los milagros, o el de la Gracia y la condenación. Siendo Dios el autor de todas las cosas, tanto del mundo creado como de la razón humana, y siendo ésta reflejo del Verbo divino, debe poder explicar y justificar todo lo que nos parece incomprensible en el mundo, tal cual es. «La naturaleza o fuerza de cada cosa no es más que la voluntad divina.» Todo esto era evidentemente hermoso y, en la perspectiva de la «visión de Dios» en que continuamente se colocaba Malebranche, parecía del todo aceptable.

Pero ¿no iba demasiado lejos? Al querer ver en todo causas naturales, al escribir —por ejemplo— que «cuantos menos milagros hay, Dios es más glorificado», o también que «es piadoso tratar de disminuir el milagro»... ¿no echaba, peligrosamente, una mano a los enemigos de lo sobrenatural? Al subordinar al mismo Dios a su Razón y su orden, ¿no arrebataba la libertad, de modo que permitiera al malicioso Bayle decir que, en la teología del Padre Malebranche, la sabiduría de Dios suponía la condenación de gran número de almas? Del más alto interés en sus intenciones, la tentativa del gran oratoriano era tal vez demasiado avanzada con relación a su tiempo para que no se dejara llevar a imprudencias bastante análogas a las que más tarde cometerán los modernistas. El siglo XVIII no retendrá de aquella doctrina más que el racionalismo, causa de las alabanzas de Voltaire. Es más justo ver en Malebranche al precursor de una actitud de la inteligencia cristiana que no rechaza los progresos del espíritu, sino que trata de incluirlos en el conjunto del sistema cristiano.

El esfuerzo constructivo emprendido por Malebranche con desigual suerte, pero no sin méritos, en el terreno de la filosofía, se insinúa también en otro plano, el de la crítica histórica, especialmente la crítica de textos.

Era éste uno de los puntos en que el asalto de la irreligión había sido más vigoroso. Du Cange, tesorero de Francia en Amiens, restauraba el estudio del latín —sobre todo del bajo latín— mediante sus dos glosarios; numerosos eruditos escrutaban las tradiciones mejor establecidas para medir su veracidad, y en ocasiones ocurrió que, de un solo golpe, cayeron en mil pedazos las teorías más aceptadas por todos: ¿a qué desastrosos resultados podrían llevar semejantes métodos aplicados a la Sagrada Escritura, a la historia de la Iglesia o a la hagiografía? Para oponerse a ello no bastaba con invocar el argumento de autoridad, o repetir que «aquello había sido admitido siempre»: los ánimos ya no se contentaban con eso. Era mucho mejor plantarse valerosamente en el mismo terreno del adversario, replicar a la crítica con la crítica y desembarazar a la Iglesia y a la Tradición de todo lo superfluo, dudoso o erróneo.

Tal fue la idea de algunos eruditos, que iban a costrar el camino del porvenir. Los benedictinos de San Mauro,[1] los *mauristas*, como se les llamaba desde comienzos de siglo, habían echado las bases de una fecunda actividad histórica, con Dom Tarisse, abad de Saint-Germain-des-Près. Dom Luc d'Achéry se lanzó inmediatamente a la realización de enormes ediciones de cánones conciliares, crónicas históricas y vidas de santos... Pero el impulso decisivo vino de *Dom Jean Mabillon* (1632-1707). Erudito genial y monje ejemplar al mismo tiempo, comenzó por editar las obras de San Bernardo, y emprendió después la publicación de los *Hechos de los Santos benedictinos*, dejando a un lado todo lo que parecía evidentemente legendario; colaboró también en la obra, más general, de los *Acta Sanctorum;* a petición de Colbert, dirigióse a Alemania e Italia, examinó los manuscritos originales, aprovechó su estancia en Roma para reclamar que las excavaciones de

1. Acerca de su origen, ver «*La Reforma Católica*».

las catacumbas fueran llevadas con más rigor científico. Formó en su escuela a Dom Dionisio de Santa Marta que, en 1710, reanudó la empresa de la *Gallia Christiana,* historia general de las diócesis de Francia, comenzada por Charles Robert, arcediano de Chalons-sur-Saone, obra que vegetaba desde hacía cien años. De esta manera, la erudición católica se hallaba sólidamente fundada, gracias a Mabillon y a algunos de sus émulos, como Baluze, bibliotecario de Colbert, copilador de una *Histoire des Papes d'Avignon* y de una *Histoire des Conciles de la Gaule Narbonnaise,* o el P. Louis Thomassin, oratoriano, heraldo de la historia de los dogmas.

Paralelamente a los mauristas, pero en terreno más especialmente hagiográfico —¡y Dios sabe cuánto florecía en él la leyenda!—, otro equipo de sólidos espíritus, formados en las mejores disciplinas, llevaba a cabo una obra igualmente útil y fecunda: los jesuitas de Bélgica, a los que pronto se llamó *Bolandistas.* Su iniciador había sido el P. Rosweyde que, a partir de 1616, había hecho aparecer una colección de *Vidas de los Padres,* notable por su aparato crítico. En 1629, el P. de Bolland (1696-1765), llamado *Bollandus,* sucedióle en la faena y emprendió, con la ayuda del P. Papebrock, una inmensa colección en la que se publicaría la vida de todos los Santos de que el Calendario romano hace memoria. Con audacia, que supera a cualquier elogio, los bolandistas eliminaron radicalmente cuanto en las piadosas narraciones les parecía falto de bases históricas sólidas. Su obra, a pesar de todas las dificultades,[1] había de continuar hasta nuestros días.[2]

1. Al ocurrir la supresión de la Compañía de Jesús, esta obra fue continuada por los premostratenses de Tongerloo. El Rey Leopoldo I de Bélgica (1831-35) pidió a los jesuitas que la tomaran de nuevo en sus manos. No ha cesado desde entonces: la obra se halla en el volumen referente al mes de noviembre.

2. Entre los jansenistas, Le Naim de Tillemont compuso, con un método excelente, una *Vie de Saint Louis* y una *Histoire écclesiastique des six premiers siècles.* Y Launoy mereció el sobrenombre —que merece algunas reservas— de «descubridor de Santos».

Tales esfuerzos nos parecen hoy admirables, y no hay duda de que el camino del porvenir para la Iglesia estaba allí. Con todo, hay que confesar que, entonces, apenas fueron comprendidos. Quienes, como Malebranche, deseaban renovar la apologética católica tomando algunos elementos del pensamiento moderno, fueron violentamente combatidos. Bossuet, aun cuando estimaba al oratoriano, menospreció del todo lo que había de fecundo —a pesar de las apariencias un tanto excesivas— en su doctrina, y le trató con la altivez que él sabía adoptar, arrojándole esta breve frase, desdeñosa y perentoria: «La Sabiduría eterna no está obligada a expresarse por boca de los filósofos.» Dom Henezon, abad de Saint-Mihiel, que trató de aplicar el método cartesiano al problema de la Gracia, fue obligado al silencio. Los eruditos no tuvieron más suerte: Mabillon hubo de enfrentarse con numerosas ofensivas, sobre todo por parte de *Rancé,* el «Abad Tormenta» de La Trapa, que le reprochaba el apartar a los frailes de su vocación, «cosa que es más lamentable que instructiva», a lo que el dulce benedictino respondió en su *Traité des Études monastiques,* en el que demostraba que ni San Benito ni San Bernardo habían sido de aquella opinión;[1] también hubo de responder a uno de sus correligionarios de Saint-Germain-des-Près, alarmado al ver puestos en tela de juicio tantos edificantes detalles de las vidas de Santos benedictinos; otro ataque fue el de los investigadores romanos de las catacumbas, que llevaron su obra a la *Congregación del Indice* —que nunca llegó a condenarle, gracias a la intervención de obispos como Fléchier—, pero exigió que retocara sus escritos referentes a aquella cuestión. Las mismas preocupaciones conocieron los bolandistas: los carmelitas, furiosos de que aquellos eruditos se atrevieran a negarles su ascendencia directa del profeta Elías, los llevaron ante la Inquisición española, que encontró en sus obras proposiciones «heréticas, que sabían a herejía, cismáticas, escandalosas y gravemente ofensivas para

1. Tras un prolongado y agrio intercambio de libelos y argumentos, los dos hombres se reconciliaron fraternalmente.

numerosos Papas, para la Santa Congregación de Ritos, el Breviario y el Martirologio», sentencia que fue dispuesta en cuatro idiomas, latín, español, francés e italiano, a fin de que nadie la ignorara, en todos los Países Bajos, entonces sometidos a España, pero que Roma tuvo la prudencia de no tomar en cuenta. No era fácil indicar a la Iglesia —aunque fuese con toda prudencia— lo que debía hacer: arrebatar a sus propios enemigos las armas que blandían en sus manos.

Batalla en torno a la Biblia: de Spinoza a Richard Simon

Si violenta había sido la batalla en el terreno de la historia eclesiástica y de la hagiografía, mucho más lo fue en el de la Sagrada Escritura. Desde hacía un siglo no había cesado de crecer el interés de los católicos por la *Biblia*. A la llamada edición de Lovaina, que no era del todo al gusto de la época, se oponían otras nuevas: para los sabios, las «poliglotas» de París y Londres; para los monjes sabios estaban la del abate de Marolles o las del P. Amelotte y del Obispo Godeau, a la espera de que el jesuita P. Bouhours publicara la suya, que resultó excelente. La más renombrada era la de Port-Royal, debida en gran parte a Le Maitre de Sacy, pero cuya principal cualidad no era, tal vez, la fidelidad, aunque no tuviera rival en lo referente al lenguaje y estilo: la edición de 20 000 ejemplares que Luis XIV hizo después de la revocación del Edicto de Nantes, para que los protestantes convertidos tuviesen una *Biblia* católica, debía ejercer en toda Francia profunda influencia.

Gracias a este gran interés por el Libro Santo, se le estudió cada vez más de cerca. Creció el número de exegetas. Los hebraístas emprendieron vastos trabajos: Houbigant, Génebrand, Simeon de Muis... Y lo mismo los helenistas, como Morin. Aparecieron numerosas antologías de fragmentos y de máximas bíblicas, por ejemplo la compilada por Jean de la Haye; y más aún florecieron los comentarios: los del capuchino Bernardino de Picquigny sobre las *Epístolas de San Pablo* no obtuvieron menos de treinta y cuatro reimpresiones. En el nuevo estado de ánimo que lo llenaba todo, ¿cómo no iba a desembocar en discusiones tal movimiento escriturista? Los progresos en punto a idiomas orientales llevaban a plantear problemas textuales cuya solución no parecía fácil de hallar en las fuentes del saber tradicional. Conocimientos del todo nuevos parecían desmentir a la *Biblia*. ¿Era posible que los chinos hubiesen existido antes que Adán, según proclamaban sus calendarios y anales? Si la tierra había necesitado millones de años para formarse —cosa que entonces comenzaba a admitirse—, ¿en qué vertiginoso pasado había que situar el Diluvio? La cronología de las dinastías reales de Egipto no encajaba en los cálculos posibles de acuerdo con el *Antiguo Testamento*. Pero tampoco escapaba a la crítica el Nuevo, ni a las interrogaciones dubitativas. ¿Por qué los *cuatro Evangelios* presentaban tantos puntos diferentes? ¿Había que tomar al pie de la letra las prodigiosas enumeraciones de pueblos y de años que se leen en el *Apocalipsis*? Cien cuestiones surgían por doquier. Los cartesianos cristianos se empeñaban en insinuar que la separación entre fe y razón debía ser norma en materia bíblica: era evidente que el racionalismo, al progresar y descristianizarse, sería inducido a intentar el derribo de los fundamentos escriturísticos de la religión.

Un hombre llevó a cabo esta labor demoledora con una especie de fría rabia: el pequeño judío de Rotterdam, *Spinoza*. En su célebre obra *teológico-política* trató a la *Biblia* como solía hacerlo con la fe metafísica, la moral o el orden político, es decir, sin el menor respeto. ¿Un libro inspirado? ¡Vaya! Un cuento para niños grandes, ignorantes; una serie de imágenes groseras y abigarradas... ¿Los relatos históricos del *Antiguo Testamento*? ¡Un conjunto de leyendas! ¿Los milagros? Cuando no se trata de simples invenciones, pueden explicarse naturalmente, como ocurre con el paso del Mar Rojo, por Moisés y sus hordas, que puede ser permitido por una ráfaga de viento. El sentido espiritual desaparecía bajo aquellos violentos ataques: ¡basta

de Pueblo elegido, basta de profetas anunciadores de la venida de Cristo! Por otra parte, el mismo Cristianismo no posee derecho alguno al título de religión revelada: su aparición y sus éxitos se deben a causas históricas perfectamente identificables. Se comprende que los concilios protestantes de Holanda se pusieran de acuerdo con los jefes de la Sinagoga para condenar al filósofo y su tratado, como «blasfemos e impíos en sumo grado».

No faltaron adversarios a este racionalismo bíblico cuya forma más violenta estaba encarnada por Spinoza. Lo mismo entre los protestantes que entre los católicos; e incluso entre los «racionales» militantes, como Pierre Bayle; sería larga la lista, del benedictino Francisco Lamy al Obispo de Avranches Huet, de Malebranche a Fénelon... Pero hay que confesar que, con demasiada frecuencia, las réplicas de la estricta ortodoxia, vigorosas en el tono, eran en la argumentación de una debilidad insigne. ¡La prueba de que Moisés ha sido maestro espiritual del mundo entero —exclamaba el bueno de Huet— está en que, en Egipto, debió conocer al dios Teuth que, evidentemente, es el dios Teutl de los mejicanos! ¡La prueba de que Eva fue sacada del costado de Adán, y exactamente del costado izquierdo —explicaba en las *Questions curieuses sur la Genèse*—, está en que la parte izquierda del hombre es más débil que la derecha, y que en ella se encuentra el corazón, órgano que, como todos saben, inclina a los hombres a amar a las mujeres! Las más absurdas cuestiones se proponían con la mayor gravedad del mundo: ¿a qué especie de reptiles pertenecía la serpiente del *Génesis*? ¿Tenía leche María, Madre de Jesús, siendo Virgen como era? Ni eran menos sorprendentes las aserciones y precisiones que se descargaban como golpes de maza. Un libro piadoso afirmaba que Adán había muerto el 20 de agosto del año 2930, y que Noé hizo salir a la paloma del Arca el 18 de febrero de 2305; otro se preguntaba con inquietud si el mundo había comenzado en el año 6984 o en el 3740; otro daba la cronología de la vida de Cristo, de su nacimiento a su muerte, día a día. Más honesto era aquel P. Antonio Foresti que declaraba que, en sus trabajos de *Sagrada Escritura*, no escogía las fechas porque fueran verídicas, ¡sino porque resultaban más cómodas!

Ciertas inteligencias mejores, felizmente, juzgaron que para asegurar la *Biblia* en las mentes era necesario algo más que semejantes consejas llenas de argumentos autoritarios y amenazas. Pensaron incluso que, por inspirado que fuera el texto sacro, podía contener errores, puesto que había sido escrito y recopilado por simples hombres. A partir del siglo XVI, los célebres jesuitas Maldonado y Salmerón habían propuesto soluciones en las que el buen sentido se unía a la fe. Hacia 1585, Lessio y Corneille de la Pierre —*Cornelio A. Lapide*— habían sostenido posiciones análogas, provocando grandes cóleras en la Universidad de Lovaina. A comienzos del siglo XVII, otros jesuitas, Bonfrère y Holden, paralelamente a los trabajos del protestante Louis Capelle, escogían una teoría de la Inspiración que anunciaba la definición de nuestra época; pero la reacción contraria fue tan viva, que la Compañía hubo de echarse atrás y el sabio P. Dionisio Petavio declaró públicamente —tal vez por prudencia— ¡que no dudaba de que cada uno de los seis días de la Creación había tenido veinticuatro horas, ni más ni menos!

Apareció entonces *Richard Simon* (1638-1721). Era un oratoriano de temperamento más que vivo, pero de lúcido espíritu. Apasionado desde su juventud por cuanto se refiriera a la *Biblia*, al pueblo judío y la Escritura, comenzó por estudiar con entusiasmo el griego, el hebreo y otras lenguas orientales, a fin de no depender más de la *Vulgata latina*. Adquirió en filología y en historia los conocimientos más sólidos. Pronto se dio cuenta de que lo que él llamaba sentido «teológico» de la *Biblia*, necesitaba apoyarse en el sentido «gramatical», es decir, literal: «de otro modo —señalaba oportunamente— cada uno se tomará la libertad de traducir la Escritura según su previo juicio, y entonces ya no se tratará de interpretar la palabra de Dios, sino explicarla según las propias ideas». De acuerdo con tales principios, publicó en 1678 una *Histoire critique du Vieux Testament*. Provocó esto un gran escándalo, tal concierto de

protestas, que Simon fue expulsado del Oratorio. Instalado en Normandía, prosiguió en su trabajo, reeditando su libro en Holanda y escribiendo otra decena de obras, entre las que había una *Histoire critique du Nouveau Testament.* Entre uno y otro libro, sus ideas fueron precisándose y reforzándose. «Han sido hombres los instrumentos de Dios, sin dejar de ser hombres para ser profetas.» La inspiración —que Richard Simon no negaba— les dirigía, impedía que se equivocaran en lo esencial, pero no intervenía en todos los detalles de su obra. Aclarar la *Biblia* por medio de la ciencia —de todas las ciencias—, reconstruir el ambiente de la época, comparar los datos escriturísticos y los de la arqueología: tal era el verdadero medio de impedir que los escépticos pudieran burlarse del Libro Santo y convertir en objeto de mofa sus más elevadas enseñanzas.

Por lo que toca a determinada apologética entonces de moda, Simon la trataba de «jerigonza», de «mistiquería»; y añadía que «querer establecer las verdades de la física, de las matemáticas y la astrología... por ciertos pasajes de la Escritura» no era digno ni de un teólogo ni de un filósofo. Todo esto está en nuestros días tan admitido, sobre todo después de la luminosa Encíclica *Divino afflante spiritu* de 1943, que apenas podemos imaginarnos la audacia que necesitó el antiguo oratoriano para lanzarse por semejante camino. Pero aquel hombre tenía conciencia «de ser útil a la Iglesia, al comprobar lo que ésta tiene de más sagrado y divino». Murió como piadoso sacerdote y como sabio exegeta católico. La *Enciclopedia Católica,* publicada en el Vaticano, le coloca entre «las avanzadillas de la crítica bíblica».

Mas no era ése el parecer de sus contemporáneos, a quienes, por otra parte, el solo término de crítica aplicado a la *Biblia* producía un unánime terror. Bossuet, puesto sobre aviso por el abate Renaudot, enrojeció literalmente[1] cuando entró en contacto con el libro impío que «minaba las bases de la Iglesia»; y corriendo sin pérdida de tiempo al canciller Le Tellier, obtuvo que fueran quemados los mil doscientos ejemplares que se hallaron en casa del librero. La condena de la Sorbona y la inclusión en el Indice sobrevivieron poco a aquel auto de fe. Hasta su muerte, M. de Meaux no dejó de perseguir a Richard Simon con una cólera vigilante, poniendo a las autoridades de policía en guardia contra la entrada en Francia de obras tan perniciosas, y sugiriendo incluso al canciller que hiciera arrestar al autor. No estuvo solo en tal empresa: las «refutaciones» de Simon surgieron numerosas, incluso entre los protestantes; el escritor fue especialmente vilipendiado por Vossous y Jurieu. Había, indudablemente, en su obra algunos puntos en los que había llegado demasiado lejos: por ejemplo, daba a entender que la Revelación había sido alterada con el paso de los siglos; pretendía ver en el texto bíblico una muchedumbre de interpolaciones, y su manera de resolver el espinoso problema de los autores de los Libros Santos había sido excesivamente perentorio; pero eran, aquéllos, errores de detalle, que hubiese sido fácil corregir, si Richard Simon no hubiera sido un carácter insoportable y si sus adversarios hubiesen comprendido que abría a la exégesis católica el único camino posible. Nadie estaba preparado, hacia 1700, para leer que Moisés no es el autor único del *Pentateuco,* o que la historia de Jonás tiene una importancia moral y no histórica. Los filósofos del siglo que entonces comenzaba sentiríanse muy dichosos de poder incluir en su corriente al gran erudito que, por su parte, no había deseado más que trabajar por la Iglesia. La equivocación de Richard Simon consistió en haber nacido demasiado pronto.

1. «Este conflicto —escribe Juan Dagens— opuso a un Richard Simon sordo a las fuentes espirituales, frente a un Bossuet ciego a las evidencias críticas» (*Le XVIIe siècle, siècle de Saint Augustin,* pág. 37.)

El peligroso siglo XVIII

Aquel año 1700 y los siguientes, iban a señalar una de las vueltas más graves en la historia del pensamiento occidental. Mientras que

el más brillante reinado que haya conocido Francia concluía en un clima de austero aburrimiento, derrotas, duelos y latente exasperación, las fuerzas que secretamente trabajaban en agrietar el edificio se hacían cada vez más audaces. «La herejía no estaba ya solitaria y oculta; ganaba nuevos discípulos, se hacía insolente y gloriosa; la negación se abría paso sin más disimulos.»[1] La explosión vino después que el 1 de septiembre de 1715, la muerte del anciano Rey fue acogida con un «estremecimiento de júbilo», según el cruel Saint-Simon. Bajo la autoridad de un Regente, al que todos sabían más o menos ganado para las nuevas ideas, libertino de costumbres, si no de espíritu, resultaría mucho menos peligroso el mostrarse inconformista. El joven siglo estalló en carcajadas al ver cómo las autoridades políticas, religiosas y sociales eran acribilladas por los dardos persas de Montesquieu:[2] no presentía que, en sus últimos años, se destacaría en el horizonte rojo la silueta del patíbulo.

«El drama del siglo XVIII —ha escrito Pierre Gaxotte[3]— no consiste, realmente, en las guerras ni en las jornadas de la Revolución, sino en la disolución y el abandono de las ideas que habían esclarecido y dominado el siglo XVII.» La historia de esta centuria, a la que se acostumbra presentar amable y ligera, no es otra cosa que la historia de esa disolución y ese abandono, y de las consecuencias cada vez más graves que acarrearon. Las ideas nuevas y subversivas se beneficiaron de una creciente infatuación. Los libros hostiles al orden establecido, que hasta entonces sólo podían contarse por decenas, se multiplicaron en cientos y miles. Solamente en Francia, entre 1715 y 1789, pasaron de dos mil las obras irreligiosas y los panfletos anticlericales. Verdaderos buhoneros iban de puerta en puerta vendiendo lo que los libreros no se atrevían a tener en sus tiendas. Algunos, incluso, —como la *Pucelle*, la abyecta *Pucelle*, de Voltaire— eran copiados a mano en numerosos ejemplares. Multiplicáronse los diarios, todavía raros en 1715: junto a la oficial *Gazette de France*, del *Mercure* o del *Journal des Savants*, aparecieron otros dieciséis en cincuenta años, sólo en París; y después, a partir de mediados de siglo, se fundaron otros en todas las provincias. Todos sirvieron, más o menos, de vehículos a las ideas nuevas, incluso los que les habían sido más hostiles: al atacarlas, contribuyeron a darles importancia y difundirlas.

Esta difusión se realizó además de otras maneras. Los ambientes elegantes, conquistados rápidamente, las pusieron de moda. «De todos los imperios, decía Duclos, el de las gentes de espíritu es el más poderoso... A la larga son estas gentes quienes forman la opinión.» Esta se formó, efectivamente, en los *Salones* que, de simplemente mundanos que eran a comienzos del siglo, se convirtieron cada vez más en literarios, reunión de personas inteligentes, «filosóficos». Fontenelle pontificaba ya en casa de la marquesa de Lambert, que conservaba todavía piadosamente el recuerdo de Fénelon; pero muy pronto, en el gabinete tapizado de muaré botón de oro, en el que Mme. du Deffand recibía de manera exquisita, ambos bandos, el filosófico y el antifolosófico, combatieron: fueron discutidos los temas más audaces, con medida y elegancia, en casa de Mme. Geoffrin, y mucho menos apaciblemente, en la de Julia de Lespinasse; la Chevrette, cerca de Montmorency, donde recibía Mme. de Epinay, fue el paraíso de los filósofos. Todos, más o menos, fueron huéspedes de aquellas mansiones donde la elegancia del espíritu ocultaba no pocos peligros.

En otro nivel, e incluso en toda clase de niveles, los Círculos o *Clubs*, imitados de Inglaterra, fueron también lugares de discusión; el primero que se abrió en París, en 1730, fue el «Club de l'Entresol», situado en la plaza Vendôme. Clubs de nobles, de magistrados, de burgueses; clubs de provincianos inestables en la capital, como el «Club bretón», todos muy libres de espíritu y considerados por la policía como «refugio de conspiradores». En los *cafés* —cuya moda se había extendido rápidamente, desde que el italiano Procopio abriera el suyo en 1665— de los que París contará en 1789 con

1. Paul Hazard, *La Crise de la Conscience européenne*, Introducción.
2. *Lettres persanes*, 1721.
3. *La Révolution française*, pág. 58.

más de 1800, se debatieron las ideas más heterodoxas, a pesar de la presencia de numerosos espías: el viajero inglés Young quedaría sorprendido por las audacias que escuchaba bajo las cien lámparas del café de la Regencia. En las provincias, las numerosísimas *Sociétés de pensée* que iban del simple gabinete de lectura, a la Academia,[1] fundadas por lo más selecto de las clases dirigentes, nobles, magistrados, burgueses, y que, lejos de ser templos del conservadurismo, acogieron con empeño las ideas de moda: relacionadas unas con otras, establecieron a través de toda Francia e incluso de Europa, una red de influencias, no concertadas, sin duda, pero igualmente activas. Así ocurrió incluso con la *Academia francesa,* cuya ilustre tribuna sirvió para hacer resonar sospechosas verdades, a partir del momento en que Mmes. de Lambert, Geoffrin y de Lespinasse representaron un papel de «grandes electoras» y en el que el activísimo Secretario perpetuo fue D'Alembert.

Viose, pues, a lo largo del siglo, operarse la disgregación de las ideas clásicas en todos los terrenos, el político, el social, literario y religioso. Sorprendente ejemplo de aceleración de la historia: el proceso se hizo cada vez más rápido. Hasta 1748, los que dirigían aquel juego procedieron con cautela; usábase aún de la alusión, las insinuaciones y la burla. Después, hacia mediados del siglo, el movimiento volvió a la ofensiva general contra todo lo que el pasado había amado, creído y respetado. El anticristianismo, en particular, no se disimuló más. Hacia 1770, los últimos bastiones de la resistencia caían uno tras otro y los ataques alcanzaron tal violencia que los mismos maestros que habían iniciado aquel camino, los Voltaire, Diderot y Rousseau, parecieron mudos y tibios. La historia halló al pensamiento en el paroxismo de la crisis, en el instante en que hizo sonar la hora de la Revolución.

¿No se defendió contra tales ataques el orden establecido? ¿No hicieron nada las autoridades responsables para frenar la expansión de aquellas ideas que arruinaban los principios políticos y religiosos, en los que descansaba todo? Sí. Durante el reinado autoritario de Luis XIV, la vigilancia de la justicia y la policía había impedido que los inconformistas se expresaran demasiado alto; y no se debe creer que tal vigilancia dejó de ejercerse bajo sus sucesores. Para reducirnos al plano religioso, los reglamentos prohibían los gestos, las propagandas y libros contra la Iglesia y la fe, mientras teóricamente seguían en vigor hasta la víspera de la Revolución. El desdichado asunto del joven caballero de La Barre, condenado a muerte como blasfemo público, muestra bastante que semejantes crímenes eran aún castigados como tales por el brazo seglar. Y ese caso no fue el único: a lo largo de todo el siglo hubo impíos quemados vivos o condenados a las galeras. La impresión y la venta de libros estaba vigilada de cerca; los inspectores de librería eran numerosos. Edictos, frecuentemente renovados, preveían severas penas para los responsables de publicaciones no autorizadas; el de 1757 anunció incluso la pena de muerte en caso de reincidencia. Los autores conceptuados como escandalosos fueron sin más enviados a galeras: así ocurrió con cierto abate de Capmartin, e incluso con lectores de malos libros, como un desgraciado mancebo de botica que remó durante nueve años por haber adquirido el *Christianisme dévoilé.* De 1775 a 1789 hubo todavía 80 volúmenes condenados por la Sorbona y el Parlamento; y diez imprentas fueron cerradas. Los mismos métodos se usaban en otras partes: en España, donde prácticamente fueron públicamente quemados por mano del verdugo todos los grandes libros franceses de la época, desde la *Enciclopedia* al *Emilio.* En Venecia, donde los fardos de libros no podían ser descargados de los barcos sino en presencia de la policía. E incluso en Prusia, don-

1. Seguramente no hay que ver en toda «société de pensée» un anticipo de los Clubs Jacobinos. Algunas no tenían más que intenciones pacíficas de cultura literaria y científica. Muchas academias se alineaban en un movimiento que remontaba al Renacimiento italiano, desarrollado en Francia por la fundación de la Academia francesa y de las de Ciencias. Pero no es menos cierto que, rápidamente, muchas de aquellas agrupaciones fueron invadidas por las nuevas ideas.

de Federico II se había mostrado tan favorable a los filósofos, su sucesor firmó en 1788 un decreto que prohibía los libros impíos.

De hecho, estas medidas coercitivas, si es verdad que obtuvieron resultados en España y en algunos Estados italianos, fueron bien poco eficaces en otras partes. El principal resultado de una condena, era el de hacer subir verticalmente los precios de los libros proscritos y aumentar su venta. La *Histoire philosophique des Indes,* del abate Raynal puesta en el Indice, condenada en París, rota y quemada tres veces, no dejó por ello de llegar a su vigésima edición. Cuando fueron prohibidas *Les Moeurs,* de Toussaint, la *Correspondence litteraire* imprimió tranquilamente al final de un artículo: «Al hacer quemar este libro, el magistrado ha conseguido —como sucede siempre— aumentar la curiosidad por leerlo.» Y cuando el *Emilio* fue quemado en Madrid, Francisco Grasset, amigo de Juan-Jacobo, le anunció el suceso como una feliz nueva, «porque los señores españoles y los embajadores de las cortes extranjeras se verán ahora impulsados a adquirir la obra a cualquier precio».

A decir verdad, esta literatura sospechosa acarreó en muchos lugares, y sobre todo en Francia, no pocas complicidades. Que se cortara la mano de algún buhonero sorprendido en plena venta de panfletos escandalosos, o que se enviara a remar por diez años a un escritorzuelo cualquiera, era cosa normal: pero los peces gordos permanecían protegidos. En Ferney, Voltaire sudaba de miedo a la menor alarma y estaba dispuesto en cualquier instante a pasar la frontera ginebrina, junto a la que se había refugiado; de hecho, nunca arriesgó nada. Malesherbes, director de la Biblioteca bajo Luis XVI, toleró a los escritores más aventureros, porque pensaba que la libertad de los hombres de letras era una especie de válvula de seguridad para el descontento público. Mme. de Pompadour protegió abiertamente a los enciclopedistas. Las obras más irreligiosas de Voltaire circularon rápidamente bajo los sellos oficiales que ponía en los paquetes su amigo Damilaville, primer comisario para la vigilancia general. En 1749 fue descubierto el depósito de ejemplares de uno de los libros más impíos de La Mettrie en la estancia de uno de los predicadores del Rey en Versalles; además, todos los libros prohibidos se vendían en la casa de Blaizot, librero de la Corte, que tenía su tienda en los Grandes Comunes. Con frecuencia, sucedió que un ilustre escritor, señalado por la policía, fuera cortésmente prevenido acerca de la pesquisa que se iba a hacer en su casa... ¡y eran los mismos agentes encargados de llevarla a cabo los que le avisaban! Y más o menos ocurría lo mismo en otros lugares, diversos del incoherente reino de Francia: los contramaestres de Venecia, que tenían el encargo de vigilar la entrada de libros, estaban de acuerdo con los criados de los embajadores acreditados ante la Serenísima, para que los preciados paquetes fueran conducidos a Padua, a la sombra de las valijas diplomáticas y vendidos con apreciables beneficios, en los que, sin duda, tenían su parte. No es sorprendente que, en semejantes condiciones, las medidas oficiales contra la mala literatura hayan hecho el mismo efecto que un inofensivo espantapájaros.

Aquella literatura se vendía. Ya veremos el éxito de la *Enciclopedia.* El *Candide* fue reimpreso 43 veces entre 1759 y 1784; *La nueva Eloísa,* 50 entre 1761 y la Revolución. El ilegible *Systéme de la Nature* tuvo siete ediciones en diez años. Un solo libro no perteneciente al clan filosófico rivalizaba con los de la secta: el *Telémaco,* de Fénelon, porque en él se veía una crítica del sistema político —e incluso religioso— del tiempo.

Todo ello pone al descubierto un estado de ánimo. Si la literatura encontró, para extenderse, tantas complicidades, incluso en lugares elevados, es porque ante todo se beneficiaba de una complicidad más general: la del clima de la época. La crisis de la inteligencia, más en el siglo XVIII que en el XVII, fue asociada a una crisis de conciencia —e incluso una crisis de costumbres—; libertinaje de espíritu y libertinaje de conducta iban a la par. No quiere esto decir que todos los filósofos hayan sido de costumbres criticables: algunos salones, como el de Mme. de Tencin, eran bastante libres; ciertos hombres de letras, como Diderot y D'Holbach,

sacrificaban de buena gana a Baco y a Venus. Pero no todos eran así. Procurábase ante todo una excelente impresión: «El ateísmo —se decía— no conduce necesariamente a la corrupción de costumbres»; seguramente no, pero cierta corrupción de costumbres lleva evidentemente a la irreligión. Cuando uno comete cierto número de pecados, se muestra bastante inclinado a unirse a unas doctrinas que, pura y simplemente, niegan el pecado. La licencia de que la sociedad —sobre todo en lo más selecto— dio tantos ejemplos, favorecía la rebelión de los espíritus contra toda moral. Ni es una casualidad que la *Pucelle* del filósofo Voltaire sea moralmente innoble, o que el filósofo Diderot escribiera la *Religieuse* y los *Bijoux indiscrets*. El siglo cuya literatura desembocó en Crébillon e incluso en el marqués de Sade, cuyo arte gustó tanto de las escenas galantes y de los amables desnudos, debía, desde luego, inclinarse más a menospreciar todos los principios que el anterior, en el que la disciplina y las costumbres eran bastante más rígidas, dígase lo que se quiera. De hecho, es todo el siglo el que preparó el terreno al espíritu filosófico, y le ayudó a triunfar.

El espíritu "filosófico"

El «filósofo» del siglo XVIII no es muy diferente, por su esencia, de lo que antes se había llamado «libertino» o «racional». Voltaire y los Enciclopedistas procederán, en gran medida, de Pierre Bayle y de Spinoza e incluso de Montaigne, de Rabelais o de Pomponazzi. El cartesianismo, ese cartesianismo desfigurado que ya inquietaba a Bossuet, ejercerá también considerable influencia: la prueba de ello es que, hasta la víspera de la Revolución, se discutirá con vehemencia acerca del *Discurso del Método*, de sus ventajas y peligros. Pero las nociones que habían de servir de base al pensamiento nuevo se hallaban ahora reforzadas, más activas que nunca.

Ante todo, por los progresos de la ciencia. El cientismo, nacido en el siglo XVI y desarrollado en el XVII, hizo en el XVIII numerosas levas, porque la ciencia parecía darle la razón. Nunca se insistirá bastante en este hecho: el admirable ímpetu científico del siglo XVIII contribuyó de manera decisiva a establecer el triunfo de la «razón» y de las «luces». Apenas hay disciplina científica o técnica que entonces no obtuviera sorprendentes éxitos. Geómetras y astrónomos, confirmando las teorías de Newton, calculaban la distancia de la Tierra a la Luna, descubrían, con Herschel, nuevos planetas, medían el meridiano terrestre. Las ciencias físicas y químicas, muy de moda, avanzaban a grandes pasos: *Benjamín Franklin* (1706-1790) demostraba la identidad del rayo y la electricidad; Fahrenheit en Inglaterra, Réaumur en Francia, Celsius en Suecia, inventaban el termómetro; Lavoisier conseguía las síntesis del agua, Scheele descubría el cloro, Lebon iba a hallar el gas del alumbrado. En las ciencias naturales comenzaban a instaurarse métodos científicos con Linneo y *Buffon* (1707-1786) que sistematizaban el universo de la vida. ¡Y cuántos progresos también en el orden práctico! La máquina de vapor de Dionisio Papin, utilizada desde 1715 en las minas de Inglaterra para desalojar el agua, llegaba con *James Watt* a sus grandes aplicaciones industriales; Cugnot y Jeoffroy trabajaban en su utilización para la propulsión de coches y barcos. Y un fabricante de papel de Annonay, en el Vivarais, se empeñaba en llevar a cabo el viejo sueño de Icaro, de volar por los aires: *Montgolfier*, que lo conseguía en 1783. ¡Cómo, ante semejantes conquistas, no iba a creer la razón humana en lo ilimitado de su poder! La filosofía se aliaba a la ciencia: con frecuencia eran los mismos hombres quienes practicaban una y otra. La inteligencia pidió a la ciencia cada vez más las verdaderas «luces»: lo que no estaba en condiciones de ser explicado, debía rechazarse sin discusión. La ciencia, dijo justamente Taine,[1] ha sido «la fuente viva en que grandes y pequeños profetas han bebido el espíritu de rebelión».

Otras se sumaban a esta causa principal.

1. *Les origines de la France Contemporaine.*

El siglo XVIII fue una centuria cosmopolita, en la que los hombres viajaron mucho y se apasionaron por el descubrimiento de un vasto mundo y de las costumbres de pueblos ignorados. Los grandes clásicos eran gentes caseras, instalados toda su vida en París o en Versalles; Voltaire, Rousseau y los otros irán con frecuencia por valles y montañas. Entre los libros de moda, fueron numerosas en el siglo XVIII las narraciones de viajes, incluso —y sobre todo— las de los misioneros. Este braceo de conocimientos, estas nuevas comparaciones, contribuyeron a agrietar el edificio de las ideas establecidas. Descubrióse que podía haber otros sistemas de pensamiento diversos de los del Occidente cristiano. La leyenda del *Buen Salvaje,*[1] dotado por las circunstancias de toda clase de virtudes, fue universalmente aceptada: Voltaire la explotará abundantemente. Las discusiones entre católicos acerca de los «Ritos chinos»,[2] contribuyeron a difundir la idea de que la «sabiduría» estaba lejos de ser el monopolio de los cristianos, y que, mucho antes de Cristo, el Celeste Imperio tenía sus especies de santos. Y la cuestión de la salvación de aquellos «santos infieles» preocupaba a algunos.[3]

Pero, ¿había necesidad de razones para que las nuevas ideas progresaran rápidamente? ¿No había sido la causa más inmediata de aquel progreso de orden simplemente político? Nunca se ha insistido bastante sobre el hecho, capital, de que el sistema de pensamiento de la era clásica estaba indisolublemente ligado al sistema de gobierno y al orden social.[4] Desde el término del reinado de Luis XIV, la máquina gubernamental había dado la impresión de que funcionaba mal: todo empeoró más en el siglo XVIII, en el que el Estado francés sufrió, casi sin interrupción, una crisis financiera que no logró superar y que la misma organización social, con sus innumerables privilegios, hacía insuperable. Aquella desigualdad social, todavía aceptada en la época precedente, fue cada vez más discutida, mientras las clases sedicentes directoras se manifestaban incapaces de dirigir. En 1748, Montesquieu, bajo las mesuradas apariencias de *El espíritu de las leyes,* dio un terrible golpe al régimen, demostrando que el mejor era aquel que aseguraba al hombre el máximo de independencia en la mayor igualdad: la comparación entre semejante ideal y la realidad resultaba abrumadora. La disgregación del sistema social y político y la del sistema ideológico debían asociarse inextricablemente. Y el Cristianismo, o en todo caso la Iglesia, que había ligado su suerte a la del régimen, cuya jerarquía y moral eran partes integrantes del orden establecido, iba a encontrarse cada vez más frente a los ataques de quienes querían derribar aquel orden. El altar estaba demasiado unido al trono para que, al caer éste, no se viniera abajo aquél. Pesada fue de saldar la cuenta del cesaropapismo.

Hay que añadir, para explicar el rápido éxito de las ideas inconformistas, un hecho cuya importancia no debemos subestimar: y es que el clan de la rebelión contó con un considerable número de grandes talentos, mientras que el de los defensores del orden establecido y de la religión era bien escaso. En los tiempos de Pascal, Racine y Bossuet, el genio estaba al lado de la fe; pero estuvo en frente en los días de Voltaire y Rousseau. ¿Casualidad? Desde luego que no, sino más bien consecuencia de la evolución que hemos observado desde los años del Renacimiento. Al perder, en gran número, a los intelectuales de primera clase, el Cristianismo perdió mucho de su influencia: y no volvería a recuperarla hasta que, en el siglo XIX, volviera a él una parte de la inteligencia.

Debemos representarnos el desarrollo del espíritu «filosófico» —que tal fue el término pues-

1. El personaje utópico del *Buen primitivo* es viejo en la literatura, seguramente de procedencia oriental. En el siglo XVII estuvo muy de moda y, entre otros, lo recogió con diverso sentido y fin, pero no con inferior fortuna, nuestro eminente Gracián. *(Nota del Traductor.)*

2. Cfr. c. VIII.

3. Tal fue la brecha por la que entró la incredulidad en el alma de Mme. Roland. (Cfr. E. Bernardin, *Les idées religieuses de Mme. Roland,* París 1933, página 106.)

4. Remitimos al lector al t. VIII, cap. V (comienzo).

to de moda— en medio de una fermentación extraordinaria, hecha de entusiasmo por todo aquello que fuera nuevo, de menosprecio por el pasado, de sorda cólera contra las injusticias y los absurdos del sistema establecido, de licencia moral y de ironía chispeante. Era «filosófico» lo mismo el experimentar en su laboratorio privado que conspirar contra el gobierno; fue «filosófico» comer carne en viernes lo mismo que repetir los epigramas de Voltaire; fue «filosófico» declararse «fisiócrata» en economía lo mismo que adoptar las costumbres más libres. Más que un sistema ideológico, el espíritu «filosófico» fue —en un ambiente restringido, por supuesto— una actitud genérica.

Pues, cuando se trata de analizar sus datos concretos, se llega pronto a término. No se encuentra uno frente a un conjunto coherente, y menos aún a una ortodoxia: un Voltaire, un Rousseau, un Helvetius, «filósofos» los tres, se apartan, e incluso se enfrentan, en puntos esenciales.

¿Cuáles fueron los elementos más comúnmente admitidos? El primado del hombre, considerado como centro del universo; en el hombre, la omnipotencia de la razón, considerada como árbitro de todo pensamiento y de toda conducta; y, consecuentemente, el culto de la ciencia por una parte y, por la otra, la afirmación de que la moral natural basta y no necesita ni de enseñanzas divinas ni de recompensas de ultratumba. Fundamentos de una filosofía que no cesará de desarrollarse entre nosotros, llevando aún más lejos las aplicaciones de tales principios; pero los principios quedaban ya perfectamente formulados. Ni hay por qué desaprobarlo todo en la «filosofía». Hay en los «filósofos» y sus seguidores un deseo sincero de servir al progreso del espíritu, que constituye, desde luego, un valor positivo. Son también ellos quienes contribuyeron más a imponer la tolerancia en materia religiosa, condenando el empleo de los métodos coercitivos y enseñando —al menos en teoría, no siempre en la práctica...— el respeto por el pensamiento ajeno. Por este motivo, serán exactamente, según la célebre frase de Chesterton, los servidores de «verdades cristianas enloquecidas», de unas verdades a las que los cristianos no habían sabido mantener en el camino recto.

En el terreno religioso, los filósofos se dividen en dos grupos. La mayor parte de ellos son *deístas*. Nacido en Inglaterra, el deísmo —a cuya difusión contribuyó mucho la anglomanía de la época— conserva un Dios, pero lejano, diluido, pálido, que para nada interviene en la Ciudad de los hombres y que no reclama acto alguno de fe. Admítese su existencia por un simple razonamiento: ningún reloj sin relojero; pero —fuera de la existencia— no se reconoce cualidad ni poder alguno a ese Dios desconocido al que ya comienza a llamarse el «Ser Supremo». Si impone una religión, es la religión natural, tan vieja como el mundo, en la que se confunden todos los credos y que será lo suficientemente vaga para que Voltaire pueda colocar en ella sus fervores.

Los *ateos* son mucho menos numerosos que los deístas, por lo menos hasta 1760, ya que a partir de esa fecha su número crece. Entre ellos hay también abundantes divergencias: existen los descendientes de los libertinos, que se limitan a demoler del todo los dogmas e ideas establecidas; están igualmente los mantenedores más o menos firmes de un materialismo filosófico, como Holbach y Helvetius, para quienes el espíritu no se diferencia específicamente de la materia, e incluso es su producto; el deísta Voltaire les proporcionó frecuentemente argumentos; por último están los doctrinarios de un materialismo científico, que tendrá sus profetas en D'Alembert y sobre todo La Mettrie, el autor del *Homme machine*. Todos ellos darán mucho que hablar, pero su influencia será limitada.

Deístas y ateos están completamente de acuerdo en un punto: el odio que profesan a la religión, a sus dogmas y ritos y a su jerarquía. En esto, Tolard piensa como Holbach, y Helvetius lo mismo que Voltaire. El número de panfletos antirreligiosos publicados a lo largo del siglo es inimaginable: *L'Imposture sacerdotale, Les Pretres démasqués, De la Cruauté religieuse. L'Enfer détruit, Histoire du fanatisme, Discours sur les Miracles:* los títulos hablan por sí solos. Y los puntos de ataque no han variado:

como en otra época, los enemigos del Cristianismo disparan contra lo sobrenatural en todas sus formas, misterios, milagros y profecías, todos igualmente declarados absurdos; por otra parte, atacan a la organización eclesiástica, acusada de ser despótica, embrutecedora y poco moral. Las sátiras de los impíos no renuevan apenas sus medios que parecen con frecuencia, incluso en un Voltaire, bastante usados. Pero es toda una literatura la que se aplica a arruinar o manchar cuanto la humanidad occidental tenía por sagrado desde hacía dieciocho siglos.

El "rey" Voltaire

Demasiado numerosos fueron en el siglo XVIII los protagonistas o divulgadores del espíritu filosófico, para que la sola idea de enumerarlos a todos no nos produzca vértigo. Al lado de los grandes dirigentes —cuyos nombres muestran los manuales a todos los escolares— hubo una verdadera nube de seguidores, discípulos y epígonos que desmenuzaron el pensamiento de los maestros, pero cuya memoria no ha sido retenida por la posteridad. En 1748, preguntábase en París: «¿Habéis leído *Les Moeurs*?» ¿Quién podría, en nuestros días, designar al autor de aquel libro entonces de moda, Francisco-Vicente de Toussaint? ¿Quién conoce a Pierre Couppée, a Dumarsais, Fréret, el cura Meslier y el pequeño abate giboso Méhégan, gloria del café Procope, y al antiguo diplomático Benito de Maillet, que tantas ideas tenía sobre el origen del mundo y del hombre? Y, un poco más tarde, ¿quién recuerda a los Boulanger, a Carlos-Francisco Dupuis, Sylvain Maréchal, Jerónimo Lalande, que fueron maniáticos del anticristianismo, o al erudito Naigeon, que tantos cuidados puso en hacer de su *Recueil philosophique* el breviario de la irreligión? Y aun aquellos que entre los filósofos de tercera y cuarta fila llegaron a la consagración académica, no ganaron con ello más que una relativa inmortalidad.

Limitémonos a los grandes, a los jefes de grupo. Entre todos, el de mayor prestigio es, sin duda, *Voltaire*. ¿Quién duda que, a lo largo de una existencia tan copiosa en años (1694-1778) como en trabajos, ha dominado a su época? el «rey» Voltaire: la expresión no es solamente válida para aquel instante en que los comediantes de Francia coronaron, sobre la escena en que acababa de representarse su *Irene*, un busto del autor; ni sólo para los últimos veinte años de su vida, cuando fue verdaderamente el caudillo de la inteligencia europea. Su «realeza» tiene bases profundas: ante todo, ese don que poseyó de sentir con su tiempo, de mantenerse cada día en lo más vivo de la corriente del pensamiento, de ser un heraldo con todo el aire de un conductor y guía. El secreto de su inmediato éxito está ahí, en ese acuerdo al que no llegan siempre los más grandes y que con tanta frecuencia produce la ilusión acerca del valor intrínseco de un hombre.

No quiere ello decir que a Voltaire le haya faltado el talento, e incluso en cierta manera el genio. Creador mediocre, poeta de insigne medianía, novelista de imaginación frecuentemente forzada y sistemática, poseía el genio de la adaptación, hábil como ningún otro para captar el hecho de actualidad, la idea capaz de influir en la opinión, para dar a la luz el libro, el folleto o la comedia de que todo el mundo hablaría. Prodigiosamente flexible, su arte se plegaba sin esfuerzos a todos los modos de expresión: poeta épico con La *Henriade* (1728), filosófico con el *Désastre de Lisbonne*, dramaturgo en todos los géneros —con cincuenta y tres obras representadas— historiador excelente con *El siglo de Luis XIV* (1751), crítico profundo con los *Commentaires sur Corneille*, narrador satírico del *Micromégas*, del *Zadig* y el *Candide ou l'Ingénu*, fecundo escritor de cartas, memorialista y, sobre todo, filósofo en su *Essai sur les Moeurs* (1756), sus diccionarios y sus tratados: nunca polígrafo alguno ha logrado tanta abundancia ni tal éxito. Y en todo esclarecía los datos más abstrusos, sabiendo interesar y hacer reír con los temas más aburridos, echando mano de los más llamativos medios de exposición, un estilo fino y redondo, de una perfección de bron-

ce cincelado o de arabesco. ¡Qué dones puestos al servicio de las ideas que él trataba de servir!

¿Cuáles eran sus ideas? Y ante todo, ¿eran suyas? Puede proponerse esta cuestión. Su pensamiento da la impresión de ser un repertorio de todos los de su tiempo, más que una creación personal. No hay en él más sistema ligado que aportaciones originales y profundas: en cambio, son frecuentes las contradicciones. «Un caos de ideas claras» —decía Faguet. Era deísta, pero proporcionaba argumentos al más llano materialismo; escéptico en casi todas las cosas y demoledor en todos los terrenos, pero conservador social de la peor especie; adversario encarnizado de toda fe religiosa, pero galicano convencido, para quien la alianza del trono y el altar era factor indispensable del orden..., y, además, antisemita. Podría encontrarse en su obra tesis con que apoyar las opiniones más opuestas: se hallaría incluso un ramillete de meditaciones espirituales. Pero el eje de todo aquello queda bien definido: el racionalismo que justificaba y alimentaba un anticristianismo radical y militante.

El anticristianismo: he aquí, en verdad, la idea capital de su obra, a la que fue fiel durante toda su vida. Desde el *Edipo* de sus treinta años hasta sus últimos días, el antiguo discípulo de Pierre Bayle, el viejo Querubín de Ninon de Lenclos, trabajó con una constancia infatigable para «aplastar al Infame» —ese infame que tal vez no era tanto Cristo en persona cuanto la religión de El nacida. Todos los géneros literarios le sirvieron para repetir los mismos argumentos, y sobre todo los innumerables folletos anónimos, o seudónimos, a los que llamaba «mis escamochos y pastelillos calientes». Su arma principal fue la ironía, que manejaba con crueldad y sin gran respeto por la verdad, la justicia ni siquiera la mesura. Sus panfletos disfrazados de sermones, su biografía del imaginario san Cucufate, canonizado por sus solicitudes, provocaron muchas risas: ¡pero cuántas veces su ironía rebasó los límites de lo conveniente, deslizándose hacia lo innoble, como en aquella *Pucelle* en la que la pura figura de Juana de Arco fue tratada con una grosería que no deshonra más que al autor! «Estoy cansado —escribía— de oír decir que doce hombres han bastado para establecer el Cristianismo, y quiero probarles que basta uno para destruirlo.»

¿Qué reprochaba al Cristianismo? Muchas cosas, verdaderamente: ser una gigantesca impostura mantenida, sostenida por la astucia de los sacerdotes, que se benefician de ello; ser un tejido de absurdos, de simplezas legendarias, buenas a lo más para el populacho —al que, por otra parte, convenía dejárselas para que se mantuviera tranquilo—, pero a las que no podían dar crédito los hombres inteligentes. Reprochábale también el haber sido causa de mil horrores, tales como los autos de fe, la Inquisición y las Cruzadas, «que costaron la vida a dos millones de cristianos». Voltaire escribió incansablemente sobre esos temas. A medida que los años pasaban, crecía su odio contra la religión. El ataque, lanzado primero contra el clericalismo y la teocracia, desembocó en una ofensiva violenta contra los sagrados textos, los dogmas e incluso contra la persona de Jesucristo, al que ya presentaba como a un Sócrates degenerado, ya como a «un charlatán nacido en la hez del pueblo», y de manera tan sacrílega que indignará al mismo Renán. El odio a Cristo y a su Iglesia se convirtió en una pasión violenta, de horribles dimensiones, en la que de vez en cuando asomaba un poco de amargura y arrepentimiento.

Porque en aquella personalidad compleja y tan frecuentemente contradictoria, la fanática irreligión daba, a veces, la impresión de ser una especie de reacción furiosa a secretas angustias. Ha podido sostenerse[1] que había en Voltaire un reprimido deseo de vida interior, de efusiones religiosas e incluso de misticismo inhibido. Sus ataques contra Pascal darían de ello testimonio suficiente. Hubo también en su vida actitudes que no puede menos de estimar un cristiano: su valor en la defensa de los que él estimaba injustamente condenados, Calas, Lally-Tolendal —incluso aun cuando tal actitud le fuera dictada por su deseo de propaganda—, o su energía

1. René Pomeau: *La Religión de Voltaire,* París, 1954.

en levantar la voz contra las grandes carnicerías de la historia.[1] Semejantes hechos vienen a compensar, en cierta medida, el desprecio que puede experimentarse hacia sus cobardías, sus duplicidades, sus rencores y bajezas, todo aquello que hacía decir a su propia sobrina: «En cuanto al corazón, sois el último de los hombres.» Mas, desde el punto de vista de la historia, y sobre todo de la historia del Cristianismo, su papel ha sido capital. Voltaire ha vulgarizado, difundido entre un inmenso público, la irreligión militante y el escepticismo. La Revolución verá en él a uno de sus guías;[2] el siglo XIX le debe ese anticlericalismo que, hasta nuestros días, ocupa tanto lugar en el pensamiento de muchos hombres políticos. Poco importa —menos para su alma— el que haya muerto cristiano, según cierta hipótesis:[3] la Iglesia ha podido absolverle *in extremis*; pero la historia no deja de ver en él a uno de los peores enemigos que el Cristianismo haya conocido jamás.

La «Enciclopedia»

Sin embargo, Voltaire no se hubiera bastado por sí solo para proporcionar a las nuevas ideas la fuerza y la expansión que hemos visto. En esa tarea fue poderosamente ayudado por una publicación colectiva, de la que ha podido decirse[4] que señaló «el triunfo de los filósofos»: la *Enciclopedia*. Esta vasta empresa editorial tuvo por padre a un hombre extremadamente curioso, de poderosa inteligencia, más apta aún que la del Patriarca de Ferney para familiarizarse con todos los temas; un temperamento ardiente, de misteriosos contrastes, a la vez racionalista y sensible, que unía en una pieza a Voltaire y Rousseau, y que era, además, maravilloso conocedor de los resortes del pensamiento y el idioma: *Dionisio Diderot* (1713-1784).

La idea de una obra así flotaba en el aire desde el *Diccionario*, de Pedro Bayle. El de Tomás Corneille, aparecido un año antes, había tenido también éxito, lo mismo que una *Table alphabétique des Dictionnaires* y otras obras similares, que oscilaban entre los dos y los seis tomos. En Inglaterra había aparecido, en 1728, la *Enciclopedia*, de Chambers, *o Diccionario de las ciencias y las artes*, que el editor parisiense Lebreton pensaba hacer traducir. En 1745 habló de ello a Diderot, que le demostró que él estaba dispuesto a hacer algo mejor y se encargó de la empresa. *El primer volumen salió de las prensas en 1751.*

El objeto de la obra fue señalado por el mismo Diderot en un *Prospectus* con apariencias de manifiesto. La *Enciclopedia* debía ser un «cuadro general de los esfuerzos del espíritu humano en todos los géneros y a lo largo de todos los siglos». Filosofía y práctica a la vez, debía «exponer en lo posible el orden y encadenamiento de los conocimentos humanos» y, al mismo tiempo, contener «acerca de cada ciencia y de cada arte, los principios generales que constituyen su base y los más esenciales detalles que integran su cuerpo y sustancia».

Es evidente que, para abarcar de esa forma todo el campo del conocimiento, necesitaba Diderot numerosos colaboradores. Y supo reunirlos. Su adjunto inmediato fue *Juan d'Alembert* (1717-1783), hijo natural de Mme. de Tencin, notable matemático y pensador riguroso. Todos los grandes nombres de la filosofía fueron llamados a firmar algún artículo: Voltaire entre los primeros; Montesquieu, J. J. Rousseau, Buffon, el abate Condillac, el barón alemán D'Holbach, Helvetius, economistas como Turgot y Quesnay, incluso teólogos como los abates de Prades, Raynal, Morellet, todos, por supuesto,

1. Todo esto no justifica tal vez el que un reciente historiador católico le haya clasificado entre los «santos malogrados».

2. Aunque no unánimemente. Marat, en *L'Ami du Peuple,* le tratará de «escritor escandaloso cuyo corazón fue trono de la envidia, la avaricia y de la pérfida venganza».

3. El *Figaro litteraire* publicó en agosto de 1954 el facsímil de una retractación de Voltaire, en la que éste declaraba haberse confesado con el abate Gautier y querer morir en la religión católica. (Ver *Ecclesia,* París, marzo y junio 1955, y *Rev. d'Hist. Litt. de France,* 1955, págs. 299-318); la cuestión sigue siendo muy controvertida.

4. Mornet.

reñidos con la Sorbona; el crítico literario fue Marmontel, cuyo juicio y gusto eran buenos.

El resultado de tales colaboraciones, de desigual brillantez, y de otras muchas, oscuras, fue bastante desigual. Lo más excelente se hallaba como anegado en un océano de medianías. Repeticiones, contradicciones, inexactitudes, eran los defectos de menor cuantía: «Una torre de Babel», decía Voltaire; y el mismo D'Alembert confesaba que aquello era «un vestido de arlequín en el que había algunos pedazos de buena tela y demasiados trapos». Sin embargo, a pesar de la disparidad, Diderot consiguió dar al conjunto, ya que no la unidad necesaria, sí por lo menos cierto tono, haciendo que en todo dominara el espíritu filosófico con sus notas primordiales, el culto de la razón y el progreso, el derecho a la total libertad y a la crítica de todo.

No quiere ello decir que los autores de artículos fueran invitados a exponer en todo y por todo ideas revolucionarias. Los grandes y hermosos volúmenes costaban demasiado caros para que deliberadamente se corriera el riesgo de su destrucción, que arruinaría a la editorial y pondría en peligro de terminar la empresa. ¡Todo lo contrario! «Si se leen los artículos referentes a temas políticos o religiosos, no se halla más que ideas neutras, prudentes e incluso respetuosas.» Los temas que ponían en tela de juicio de manera formal algún dogma, fueron tratados por teólogos perfectamente ortodoxos —aunque hábilmente escogidos entre los más insignificantes—, y en todo caso, sometidos a la censura de las autoridades religiosas. No se trataba de atacar de frente y de hacer panfletos: la cosa era infinitamente más sutil.

Los dirigentes de la *Enciclopedia* eran innegablemente irreligiosos, e incluso ateos. Diderot había publicado por los años de 1749 una *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* que le había valido, a demanda de la oficialidad de París, ser encarcelado en Vincennes; no creía más que en la razón o la naturaleza, en la ciencia, en la experiencia soberana, combinando materialismo y epicureísmo lo mismo en su vida que en su pensamiento. D'Alembert estaba animado de un odio tan estrecho y sectario para con el Cristianismo, que, desde sus tiempos, se habla de él como de «un fanático quisquilloso». La inmensa mayoría de los colaboradores, fueran ateos o deístas, practicaban la irreligión abiertamente.

Sin atacar la fe de frente, ni los dogmas, ni a la Iglesia, la *Enciclopedia* usó de mil diversos medios para desacreditarlos en el espíritu de sus lectores, sembrando en ellos la duda, la negación de los valores aceptados, la ironía o el disgusto. En el artículo «Biblia», por ejemplo, protestaba de la pureza de sus intenciones para con la *Sagrada Escritura*, pero, con todas las apariencias de la buena fe, exponía todos los problemas que propone el estudio del texto sacro de tal manera, que el lector concluyera necesariamente que nada había en él digno de fe. ¿Se hablaba de la muerte? Pues se decía: «El verdadero cristiano debe alegrarse de la muerte de su hijo, porque la muerte asegura al niño una felicidad eterna... ¡Qué terrible y consoladora es a la vez nuestra religión!», lo que no era más que un medio de hacerla insoportable... Entre las líneas de los artículos más innocuos en apariencia —*Aius, Locutius, Agnus scythicus, Aigle, Bramines, Junos*...— se tendían emboscadas contra «el fanatismo y la superstición», en las que no se apuntaba solamente al paganismo grecorromano o al politeísmo hindú. En cien ocasiones, cuando se trataba de moral, repetíase: «La moral puede existir sin la religión, y la religión va muchas veces unida a la inmoralidad.» Todo esto estaba perfectamente calculado. D'Alembert habló de «esta especie de semiataques, esa clase de guerra sorda que resulta ser la más prudente cuando se vive en vastas regiones en las que domina el error». El resultado era crear un clima de difusa hostilidad hacia todo lo que fuera religioso, una atmósfera de incredulidad en la que se desterraba lo sobrenatural, en la que el sentido social sustituía al divino; una perspectiva en la que la Iglesia, todas las iglesias, tendrían que desaparecer. En tal sentido, la *Enciclopedia* fue más lejos que Voltaire, que, por lo menos, admitía que la plebe tuviera una religión.

A pesar de las precauciones tomadas para disimular sus inquietantes verdades, los maestros de la *Enciclopedia* chocaron con dificulta-

des. A partir de 1751, a la aparición del segundo volumen, el escándalo originado por la tesis del abate de Prades,[1] su colaborador, llevó a un decreto real que suspendía la publicación. Reanudóse ésta dieciocho meses más tarde. En 1757, hubo nueva suspensión, causada indirectamente por el atentado de Damiens y la derrota de Rosbach: revocóse el «privilegio» de publicar. Pero intervinieron los amigos con que contaban los filósofos en los más altos puestos, sobre todo Mme. Pompadour. La obra fue reanudada por Diderot solo, después que el prudente D'Alembert prefirió retirarse. Fue terminada en 1772: 17 volúmenes de texto, 4 suplementos y 11 tablas notables. Un conjunto impresionante.

Considerable fue su influencia. Todos los espíritus abiertos, curiosos del progreso y del pensamiento, que había en Europa, quisieron leer —o al menos recorrer— los suntuosos in-folio. Un tercio de las bibliotecas de la época los poseen: entraron en paquetes clandestinos incluso en España. En Italia, en Ginebra y en Lausana se hicieron copias. Combatida por numerosos publicistas católicos, condenada por la Iglesia, no por ello la *Enciclopedia* dejó de irradiar su influjo. El espíritu filosófico no tendría medio de propaganda más eficiente.

El caso de Juan Jacobo Rousseau

¿Hay que colocar, sin más, en el campo de los adversarios, al único hombre que, en su tiempo, ha alcanzado una gloria comparable a la de Voltaire: Juan Jacobo Rousseau (1712-1778)? ¿El único también cuya obra se presenta como algo más que un conjunto de ideas recibidas o una cantera de demolición, algo que tiende a construir un sistema del mundo completo, coherente, capaz de responder a las preguntas que proponía su época? Hay que reconocer que con su aspecto de hombre acosado, de perpetuo ansioso, de corazón herido y sangrante, Juan Jacobo inspira infinitamente más simpatía que el zorro de Ferney, gesticulante de sarcasmos, tan hábil para servirse de sus poderosas relaciones y enriquecerse con especulaciones. La sonrisa de Rousseau, tal como aparece en el busto admirable de Houdon, no tiene nada de lo «horrible» que Musset verá «revolotear» con horror en los finos labios del viejo Arouet: es más bien la sonrisa de un hombre que, a tientas, ha buscado su verdad, que ha conocido las grandes inquietudes, y cuya desgarradora sinceridad no deja de recordar a la de San Agustín.

A lo largo de una vida frecuentemente vagabunda, a la que le condenaron su inestable temperamento, sus equivocaciones y torpezas, a veces brutales, tanto como la hostilidad de numerosos adversarios, la obra que este hombre compuso parece sorprendentemente optimista. El hombre, a sus ojos, era naturalmente bueno: intactas reservas de equidad, de generosidad y piedad permanecían en él, a pesar de las apariencias. Solamente la sociedad le empujaba a ser cruel, violento y mentiroso. Que se restableciera en todos los terrenos el primado de la libertad, que volviera a colocarse a los hombres en su natural igualdad —libertad e igualdad eran en Juan Jacobo objeto de amor apasionado—, y todo volvería al orden; el Paraíso en la tierra estaba al alcance de la mano; es decir, un Paraíso reglamentado por la conciencia: el reino del corazón. Tales eran los temas que expresaba en diversos géneros y sobre variados argumentos, en los que sabía comunicar por doquier «ese movimiento que procede del calor de un corazón siempre en conmoción», y tocar las almas por medio de un estilo con armonías de violoncelo: novelista sensible en *La nueva Eloísa* (1761), teórico político en *El contrato social* (1762), pedagogo en el *Emilio* (1762), se revela como autor menos prolífico que Voltaire, pero más profundo.

1. El abate de Prades sostuvo en la Sorbona, el 18 de noviembre de 1751, una tesis sobre la *Jerusalén celestial.* Decíase allí que los milagros de Jesús son equívocos, si se los aparta de las profecías. Se pretendía que Diderot era el verdadero autor de la tesis. El abate de Prades, censurado y exiliado, desposeído de la «licencia de enseñanza», huyó primero a Holanda y después a Prusia, donde Federico II le protegió. Concluyó retractándose, y murió en 1782 como arcediano del capítulo de Glogau, en la Silesia.

En el sistema del mundo y el hombre que él concebía, la religión tenía su lugar. De ello habla largamente en un pasaje del libro IV del *Emilio*, que debía hacerse célebre con el título de «Profesión de fe de un vicario saboyano»; pero el problema le angustiaba tanto, que volvió a él en repetidas ocasiones. Su posición no se parecía en nada a la de Voltaire y los «filósofos»; era, incluso, radicalmente diferente, hasta el punto de llegar a un violento antagonismo. En su obra apenas se halla ninguna hostilidad de principio contra el Cristianismo, ningún deseo de «aplastar al Infame». Al contrario. Sus páginas van esmaltadas con frases que un cristiano puede todavía leer de buena gana. «La santidad del Evangelio es un argumento que habla a mi corazón... —no precisa más que ser meditado para llevar al alma el amor de su autor y la voluntad de seguir sus preceptos—. La vida y la muerte de Jesús son las de un Dios.» De la Revelación decía: «Mi corazón me lleva a ella; no tiene más que consuelos.» Respondiendo a Voltaire, que, tras el desastre provocado por el temblor de tierra que asoló a Lisboa en 1755, había sacado unos cuantos argumentos para atacar al Buen Dios que consiente tamañas desgracias, Rousseau exaltaba, con sentido perfectamente cristiano, la Providencia y sus incomprensibles caminos. Desconfiado con respecto a toda clase de autoridades, se guardaba bien de atacar a la Iglesia y su jerarquía, y se negaba al anticlericalismo de un Diderot, un D'Alembert o un Voltaire. Insistía con frecuencia acerca de la importancia del hecho religioso, del «instinto interior» que lleva al hombre a creer en «el canto que arrulla nuestras tristezas, nuestras esperanzas y nuestros sueños»; de tal manera que un gran número de contemporáneos suyos le consideraban como una especie de teólogo laico, e incluso los sacerdotes vieron en él a un apologista externo, cuya voz podía servir a la buena causa y que, todavía hoy, se ha podido hablar de él como uno de los «mantenedores del catolicismo».[1]

De la misma manera le consideraron y trataron los filósofos, con Voltaire a la cabeza. Voltaire, que creó, a costa de aquel enemigo detestado, una letanía de calificativos, entre los que «sombrío energúmeno, mamarracho ambulante, charlatán y bezo salvaje» eran los más honestos. Separado del grupo impío, concluida su colaboración en la *Enciclopedia* —en la que había escrito inofensivos artículos sobre música—, Juan Jacobo apareció ante los caudillos del movimiento, no sólo como un defensor de Dios, lo que hubiera sido en cierta manera excusable, sino como un aliado en potencia del «Infame»; peor aún, como un denigrador de los ídolos que la secta anticristiana trataba de imponer: la razón y el progreso. Es indudable que buena parte de las dificultades crueles que Rousseau conoció en su vejez tuvieron por origen el odio vigilante de aquellos singulares inconformistas, que iban a llegar incluso a recurrir a la policía para abatir a su adversario.[1] Si bastara con tener los mismos enemigos para ser amigo, Juan Jacobo Rousseau debía ser colocado, sin discusión, en el campo cristiano.

Pero la cosa no es tan simple. Personalmente indeciso entre el calvinismo de su Ginebra natal y un catolicismo superficial sembrado en él por una conversión demasiado precipitada, Juan Jacobo llegó en su edad madura a una concepción de la religión totalmente personal, en la que podían adivinarse rasgos evidentes de protestantismo, el derecho al libre examen, el soberano recurso a la conciencia e igualmente huellas de un catolicismo quietista, en que el abandono a Dios y la rectitud de sentimientos hacían inútil todo esfuerzo moral, y que, en definitiva, permanecía muy alejado de la verdadera fe, fuera cuál fuese. El famoso comienzo de las *Confesiones*, donde apremia al «Ser eterno» a que le compare a los otros hombres lo mismo en su miseria que en los casos en que fue «bueno, generoso y sublime», manifiesta bastante cuanto de orgullo había en el caso de Juan Jacobo. Creyóse el profeta de una religión nueva, la única pura y verdadera, la única, en

1. Maurice Masson, obra citada en las notas bibliográficas.

1. Cfr. el libro, apasionado y apasionante, de Henri Guillemin, *Cette affaire infernale* (Los filósofos contra Juan Jacobo), París, 1942.

fin de cuentas, que realizaría las intenciones de Cristo.

Por lo que respecta a esa religión, o más generalmente, por lo que toca al sistema ideológico en que está incluida, fuerza es decir que es fundamental y substancialmente *acristiana*. Si la piedra angular de todo el Cristianismo es la Redención, ¿qué es de ella en una perspectiva en la que el pecado original resulta inaceptable y absurdo, puesto que la Naturaleza es perfectamente buena en sí misma? ¿Qué queda de la Revelación en una construcción en la que el maestro de obras es únicamente la conciencia, «juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios»? ¿Qué es de la *misma Verdad*, uno de los atributos de Dios? ¿Qué subsiste de ella, si se admite que la religión puede ser «una ilusión quizá, pero una ilusión consoladora»? El pensador que, de manera diversa a la que Voltaire y los ateos de la *Enciclopedia*, ha puesto al hombre en el centro del mundo, que ha eliminado lo sobrenatural para sustituirlo con lo sensible y ha suprimido la Gracia para poner en su lugar la emoción del corazón, ha podido ser maltratado por sus antiguos amigos los filósofos como un defensor de la verdadera fe: pero, aunque de diverso modo, es tan nocivo como ellos.

Su influencia fue profunda; tuvo sus fanáticos, aun en vida. Muerto, fue objeto de un verdadero culto; se iba en peregrinación a la tumba que, en la isla de los Olmos, en Ermenonville, albergaba melancólicamente sus restos. *La nueva Eloísa* era el breviario de los corazones sensibles. *El contrato social*, entonces poco conocido por el gran público, era devorado por algunos espíritus ardientes, que pronto deducirían de él los fundamentos de un nuevo régimen. Las ideas de libertad e igualdad se difundían a medida que el público de sus libros se hacía más numeroso. La Revolución hará de él uno de sus dioses y llevará sus cenizas al Panteón, al lado de su enemigo Voltaire: pero esa misma Revolución no confirmó demasiado bien las tesis de Juan Jacobo sobre la bondad natural del hombre... En cuanto a sus doctrinas religiosas, tuvieron un instante de gloria en aquella primavera de 1794, en que Maximiliano Robespierre hizo celebrar el culto del Ser Supremo. Después, a través del Romanticismo, habrían de alimentar toda una corriente de naturalismo, sensualismo e incluso de modernismo, cuyas huellas todavía se pueden discernir entre nosotros.

Los deísmos en Inglaterra

Voltaire, los Enciclopedistas, Rousseau: las diferencias entre los jefes de la Escuela filosófica son evidentes. Y tal diversidad es todavía más notable si se sale de Francia y se considera otros países donde aquel movimiento tuvo representantes.

Inglaterra no supo de violentas oposiciones de ideas como las que nos muestra el conflicto entre los filósofos y Juan Jacobo. Todos los espíritus fuertes se mantuvieron en las filas del deísmo, hasta el punto que se ha podido considerar que el Reino Unido fue la cuna de aquella doctrina. El clima religioso del país en el siglo XVII explica suficientemente ese origen. Para poner término a la violenta tirantez entre el anglicanismo y las sectas protestantes, se habían usado en vano los métodos autoritarios: el Bill de los XXXIX artículos no había logrado imponer a todos una ortodoxia; la dictadura puritana de la época de Cromwell se hizo detestable. De hecho, los ingleses reformados no estaban de acuerdo más que en un solo punto: el odio al catolicismo. ¿No podría poner a todos de acuerdo una religión natural, sin credo y sin dogmas? Incluso lo pensaron algunos en la jerarquía de la Iglesia establecida. Una especie de latitudinarismo latente fue ganando poco a poco a numerosas personas: y el deísmo fue su consecuencia.

Había comenzado en los primeros años del siglo XVII, cuando Francisco Bacon enseñaba su racionalismo sensualista que no dejaba grandes oportunidades a la teología. *Herbert de Cherbury* (1582-1684), embajador en París, teólogo *dilettante*, dio el impulso en 1626, explicando en su tratado *De Veritate*, que lo sobrenatural era un absurdo y que la religión debía

fundarse en la razón: aquel gran señor había leído demasiado a Sozzini. El impulso fue acelerado por *Thomas Hobbes* (1588-1679), cuyo *Leviathan* (1654), para sostener mejor la doctrina más absolutista de la sumisión de la Iglesia al Estado, demostró con abundantes argumentos que la religión llamada «de revelación» no es más que una impostura de los sacerdotes, y la *Biblia* un amasijo de fábulas: Carlos II se deleitó con la lectura de ese libro. *John Locke* (1632-1704) no se consagró tanto a tales faenas de demolición cuanto a un ensayo constructivo en el *Cristianismo razonable* (1695); primera tentativa de sistematización del deísmo, bastante prudente y moderada.

Pero, entretanto, habían llegado otros elementos a incorporarse a la idea de la religión sin dogmas. En Inglaterra, como en Francia, cundía el entusiasmo por el progreso de las ciencias: el duque de Buckingham se hizo químico y físico. De Francia llegaba el cartesianismo; de Holanda, con el Rey Guillermo, los libros e ideas de Pedro Bayle. Todas esas corrientes se reunieron en el río deísta: conservóse la fe vaga en un Dios perdido en el empíreo, que no exigía culto alguno ni imponía dogmas; pero en el interior de ese cuadro general, cada uno pensaba y se expresaba según su propio temperamento.

Ya no hubo un deísmo, sino muchos deísmos, tan numerosos y variados como lo eran los individuos. Deísmo agresivo el de *John Tholand* (1670-1722), hirsuto irlandés, que sucesivamente había pasado del catolicismo al presbiterianismo y de éste a la religión natural; organizador de grandes ofensivas contra los sacerdotes, demoledor de la *Biblia* y especialmente de Moisés, su bestia negra, y gran expositor de milagros mediante los argumentos de la razón.[1] Deísmo poético el del pequeño jorobado *Alejandro Pope* (1688-1744), lírico exquisito, de intenciones irenistas, que hubiera deseado unir a todo el género humano en *The Universal Prayer*, pero cuyo *Ensayo sobre el hombre* (1733), a pesar del enorme éxito que alcanzó en toda la Europa culta, no fue apenas —según la frase de Taine— «más que una amalgama de filosofías contradictorias». Deísmo reivindicador el de *Collins,* que puso de moda, durante mucho tiempo, las expresiones de «libre pensamiento» y «librepensadores»; deísmo aristocrático, muy escéptico, el de lord Shaftesbury, que acribillaba con los crueles dardos de su «good humour» a los piadosos «camisards» franceses refugiados en Londres, y el del guasón lord Brolingbroke, que confiaba a sus íntimos que la religión no era, a sus ojos, más que un «instrumento de gobierno», un medio político para mantener en paz a las masas, y, en ciertos días, no se preocupaba por burlarse de la religión natural tanto como de las otras. Deísmo oratorio el de Matthieu Tyndal (1657-1733), que, de muy docta manera, demostraba que el Cristianismo es tan viejo como el mundo y que, en resumidas cuentas, no es más que una expresión —entre otras muchas— de la ley clara, inteligible y perfecta dada por Dios a los hombres.

A medida que avanzó el siglo XVIII, los filósofos ingleses propendieron a acercarse a sus correligionarios franceses, con los que además estaban en frecuentes relaciones. Surgieron influencias recíprocas que, en total, no fueron a favor de la religión natural ni del Ser Supremo. *David Gume* (1711-1776), por muy deísta que se llamara, sorprendió no poco a todos al sostener, contra los deístas de otrora, que el politeísmo había precedido al monoteísmo, que el Jehová de los judíos no era en absoluto un Dios único sino un Dios nacional, y que, en fin de cuentas, la unicidad de Dios no era más que una tesis nacida del razonamiento. El escepticismo absoluto ganaba terreno; así se mostró sin ambages en los libros de historia, sabios y fríos, de *Gibbon* (1737-1794), en la filosofía del progreso de *Priestley* (1733-1804) y de su discípulo Price. En 1765, Diderot escribía a Sofía Voland: «La religión cristiana está casi extinguida en toda Inglaterra. Los deístas son innumerables en aquel país. Apenas hay ateos: y los que lo son, se ocultan.» La última afirmación será mucho menos verdadera veinte años después.

1. Creó la expresión de *free hinger,* librepensador, que difundiría Collins.

En Alemania: desde las "Luces" a Kant

El movimiento de las ideas tomó en Alemania un aspecto distinto al de Francia e Inglaterra. Por más que, como grandes traductores de Locke, de Tyndal, de Voltaire y Rousseau, los pensadores alemanes —a excepción de Leibniz— han dado con frecuencia la impresión de no ser más que seguidores de los maestros extranjeros. Pero la acentuación fue lo bastante diversa para que pueda hablarse de una escuela original. A los elementos franceses e ingleses añadiéronse allí otros auténticamente alemanes: el biblicismo del país de Lutero, el sentido completamente germánico de la naturaleza, un amor —también muy germánico— de todo lo que es práctico, sólido y, para decirlo de una vez, lo que Dufourcq llama «esa especie de residuo de ideas y sentimientos que alfombran, como los muertos el campo de batalla, el pavimento de las iglesias de las que ha escapado la fe». Hay que añadir que el movimiento intelectual alemán fue esencialmente un movimiento de profesores, en el que el sentencioso «Herr Doktor» representaba el papel que en otras partes sostenía el escritor, el periodista o los grandes señores escépticos. Ninguno practicó la ironía, ni aportó a la discusión el espíritu ligero y silbante de un Voltaire, un Diderot o un Bolingbroke. Salvo en el caso de Lessing, todo ocurrió con la más doctoral gravedad.

El origen del movimiento fue claramente cartesiano. En el país del libre examen, Descartes había hallado muchas gentes que aprobaban su obra, cuando decía que la fe y la razón reinan en dos dominios diferentes aunque ambas son dones de Dios y no pueden estar en conflicto. Su discípulo el gran Leibniz (1646-1716), espíritu tan profundo como creyente, que soñaba con dar a la religión un puesto en primera línea en la organización de la tierra, en sus *Meditaciones sobre el conocimiento* (1684) y en su *Nuevo sistema de la Naturaleza* (1694), quiso edificar una filosofía en la que, «partiendo de definiciones claras», se llegaba «a conclusiones ciertas y a principios igualmente ciertos». Chocó con la aparente oposición de ciertos dogmas, y de ciertas enseñanzas cristianas, a la razón; y para reducirla, admitió que «si las objeciones de la razón contra algún artículo de la fe son insolubles, hay que llegar a la conclusión de que el supuesto artículo de fe es falto y no revelado». Resultaba fácil echar por la borda la teología revelada, lo sobrenatural y los misterios: era abrir la puerta al racionalismo.

De esta manera comenzó el movimiento llamado *Aufklärung*, el movimiento «que ilumina». ¿Qué es lo que ilumina?[1] La inteligencia humana. *Was ist Aufklärung?* preguntará Kant más tarde; y responderá: un movimiento de liberación del espíritu y de la conciencia, un esfuerzo del hombre para atreverse, por fin, a servirse de la razón. En todos los terrenos, incluso en el religioso, donde pretendía Kant —¡aunque Santo Tomás no hubiera estado de acuerdo con él!— la razón había sido proscrita por la teología. Colocar de nuevo a la religión en el poderoso haz de luz de la razón e iluminar sus sombras; tal fue la tarea que se asignó la *Aufklärung* que pululaba por toda Alemania. *Eine Vernünftige Erkenntnis Gottes*, un conocimiento racional de Dios: he ahí su objeto.

Como se estaba en el país de la Wartburg, el campo principal de combate fue la *Biblia*. Es decir, que la *Aufklärung* volvió en seguida al racionalismo bíblico. Los precursores fueron un profesor de exégesis de Helmstädt, Hermann von der Hardt, y otro profesor, de Leipzig, Christian Thomasius. El primero pretendió explicar todo el *Antiguo Testamento* por la tendencia de los orientales a creer en el mito: Caín y Abel eran dos personajes simbólicos, que representaban a dos ejércitos enemigos; el Diluvio, un relato imaginario de la invasión escita. El segundo se aplicó, sobre todo, a demostrar la inanidad de todas las tradiciones referentes al

1. La palabra *Aufklärung* ha sido traducida con frecuencia por «iluminación», pero eso no parece muy exacto. El Diccionario, de Sachs-Willatte propone: clarificación, progreso de las luces, ilustración; en todo caso, el término puede ser equiparado a la tan común expresión de «despotismo ilustrado».

Libro Santo. Ya se ve que Spinoza no estaba muy lejos.

Con *Christian de Wolff* (1679-1754), maestro de la Universidad de Halle, el movimiento adquirió mayor consistencia; nadie hubiera podido ser más grave, más doctoral en la materia, que ese pedagogo de solemne peluca, con su espesa corbata que tapaba el cuello. Hombre de ciencia, filósofo de vastas ambiciones, que soñaba con incluir todo el pensamiento en un sistema de trece apartados, se impuso el deber de demostrar las verdades religiosas —incluso misterios y milagros— como si fueran teoremas, cosa que hizo a partir de 1728 en una monumental obra: *Pensamientos filosóficos sobre Dios, el Mundo y el Alma humana.* No debía creerse en nada que la inteligencia y la conciencia no tuvieran alguna «razón suficiente» para admitir. La religión natural era la única lógica y demostrable: la Revelación debía derivar hacia ella. Su libro dio mucho que hablar, tanto más que los mismos pastores protestantes mostraron inquietud y acudieron a explicar a Federico-Guillermo I de Prusia que, llevado hasta sus últimas consecuencias, el racionalismo wolfiano persuadiría a los granaderos de su ejército a desertar en el campo de batalla, puesto que el instinto de conservación era una «razón suficiente» para huir; con lo que el Rey Sargento hizo expulsar inmediatamente de sus Estados al profesor.

Cosa que no impidió a éste hacer escuela: Baumgarten aplicará su método a la teología especulativa y a la historia eclesiástica; Eberhard, a una demostración de la superioridad de Sócrates sobre el Evangelio; Weltstein y Semler, a un estudio crítico del canon de las Escrituras. Hacia 1790, de mutilación en mutilación, la *Aufklärung* no dejará subsistir en el Cristianismo más que unas cuantas cosas: una religión natural, una doctrina puramente humana, un racionalismo que no se atrevía a declararse antirreligioso.

Ocurrió entonces la llegada al trono de Prusia de *Federico II* (1740-1786), el amigo de los filósofos. Su reinado señala el triunfo de la *Aufklärung*; uno de sus primeros gestos fue devolver a Christian de Wolff su cátedra de Halle. ¿No debía un «déspota ilustrado» ayudar a aquéllos cuya tarea consistía en ilustrar a la humanidad hundida en las tinieblas de la superstición? El partido de las luces fue animado por todos los medios. Lorenzo Schmidt, que acababa de editar la *Biblia* con comentarios racionalistas, recibió una subvención. Cristóbal Nicolai, el Diderot de Alemania, inundó los medios cultos con los ciento seis volúmenes de su *Deutsche Allgemeine Bibliothek.* El sajón Edelmann, autor de un pesado tratado acerca de «la divinidad de la razón», lanzó panfletos que pretendían ser ligeros y se titulaban *Verdades inocentes* o *Moisés sin velos* o *Cristo y Belial.* Los más serios exegetas entraron en la empresa: Ernesti, profesor en Leipzig, que restauró las ideas de Richard Simon, llevándolas hasta el racionalismo; Michaelis, profesor de lenguas orientales en Gottinga, empeñado en demostrar que Moisés no tenía nada de hombre inspirado por Dios, sino todo el carácter de un político flexible y hábil. Más lejos que todos llegó *Reimarus* (1694-1768), también profesor de lenguas orientales, que enseñaba a sus discípulos de Hamburgo que Moisés y Cristo eran dos impostores, y que el «reino de Dios», según la idea de Jesús, debía instaurarse, ni más ni menos, en la tierra mediante una revolución que hubiera estallado el día de la Pascua, si el Sanedrín, advertido por el fiel Judas, no hubiera intervenido a tiempo. Pero, con notable prudencia, Herr Doktor Reimarus se abstuvo de publicar nada en vida.

El apogeo del movimiento de la *Aufklärung* fue alcanzado con el editor de las obras póstumas de Reimarus, su amigo *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781), hijo de un pastor, poseído de una gravedad absolutamente eclesiástica. Convertido en declarado enemigo de Voltaire, tras haber sido por algún tiempo su secretario en Berlín, pretendió defender a la verdadera religión, cosa seria entre todas, contra todos los guasones y ofensivos ateos que la atacaban, dentro y fuera. De modo más general, su deseo consistía en lograr nada menos que la *Educación de la humanidad* (1780). Buen escritor, poeta y dramaturgo en la misma medida que filósofo y teólogo, se erigió en portaestan-

darte de la escuela de las luces, vulgarizando hábilmente las ideas del grupo, a las que añadió ideas masónicas recibidas de Inglaterra y, de su cosecha, otras nociones que más tarde se abrirían camino. Por ejemplo, la equivalencia absoluta de las tres grandes religiones, judaísmo, Cristianismo e islamismo, que debían respetarse mutuamente y ayudarse con eficacia; la existencia de un «Evangelio eterno»,[1] en cuyo abrazo podrían reunirse todos los espíritus; la identificación de la Revelación con la «educación progresiva de la humanidad bajo la acción divina;[2] o, por último, la reducción del Cristianismo a una actividad interior y moral, que anunciaba el protestantismo liberal del siglo XIX. Considerable fue la influencia de Lessing: reaparece en los grandes trabajos históricos de Herder, en la obra de los dos más ilustres poetas alemanes, Goethe y Schiller. Pero puede dudarse que el Cristianismo haya ganado con ello.

A decir verdad, la *Aufklärung*, que tanto hablaba de religión, llegó a minar todas las bases de la religión. Revelación, creencia en un Dios personal, en la divinidad de Cristo muerto y resucitado, en la infalibilidad de la *Biblia*, en la autoridad de la Iglesia... ¿Qué quedaba de todo ello, mientras el haz de luces irradiaba sobre la humanidad? El protestantismo fue todavía más dañado por esa corriente que lo que había sido el catolicismo por los filósofos franceses o el anglicanismo por los deístas.[3]

Pero surgía una reacción en el mismo campo del pensamiento «libre», fuera de las Iglesias. Reacción que hace pensar, en cierta manera —y por más que haya empleado diversos métodos— en la de Rousseau. El hombre genial que la emprendió era además un fanático lector de Juan Jacobo, de quien decía que le había «abierto los ojos»: *Emmanuel Kant* (1724-1804), maestro de Koenisberg. Racionalista, deseoso de dar a su filosofía una base lo más sólida posible, emprendió la *Crítica de la razón pura* (1781) y después la *Crítica de la razón práctica* (1787), es decir, el examen decisivo del instrumento de que había de servirse para establecer la verdad. Concluyó que todos nuestros conocimientos son subjetivos, que no poseen realidad más que en la idea que nosotros nos forjamos. Tal «idealismo kantiano» acabó por fundar toda la actividad moral del hombre en un «imperativo categórico», el de la conciencia, que nos manda hacer el bien. Pero, como era necesario fundar debidamente ese imperativo de la conciencia, el gran filósofo acababa por recurrir a las grandes verdades trascendentes a la sola razón, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma; en cada hombre, la idea del deber es la expresión de la voluntad divina, la promesa de la Eternidad. Kant no niega en su sistema un puesto para el Cristianismo; incluso veía en él una de las formas más bellas que haya tomado la religión natural en la historia; pero, evidentemente, el Cristianismo que admitía era un Cristianismo puramente formal, sin iglesias, sin dogmas. «Dos cosas hay que no puedo contemplar sin emoción —decía—: el cielo estrellado por encima de mi cabeza y la ley moral dentro de mí.» Pero eso resulta un poco estrecho para fundar una dogmática. Apartado de la corriente de la *Aufklärung*, oponiendo incluso a su racionalismo un tanto simplista un escepticismo racional, Kant no dejaba por eso de arruinar toda fe en

1. Aldous Huxley dirá: una «perennis philosophia».

2. Lo que podría ser, forzando los términos, la consecución del pensamiento de Eduardo Le Roy y tal vez incluso del P. Theilhard de Chardin.

3. Significativo es el testimonio del Nuncio Pacca: «En esta época, la filosofía moderna, es decir, la incredulidad, había hecho grandes progresos en los países protestantes del Norte; más incluso que en Francia... En Alemania, durante varios años, todo favoreció el progreso de la irreligión.» (Citado por Latreille, *L'Église catholique et la Revolution*, t. VIII, pág. 50.) Cuán débil es, entonces, la afirmación cogida al azar en una historia religiosa de Alsacia, según la cual «la situación lingüística de esta provincia había preservado en cierta medida del veneno del Enciclopedismo». A bien poco se reducía la medida, porque si había una barrera lingüística al Oeste, las puertas quedaban abiertas al Este y SE. por donde afluían los libros y folletos repletos de filosofismo. (Cfr. *Revue d'Hist. de l'Église de France*, 1947, pág. 341.)

las verdades generales y trascendentes, puesto que sus verdades no eran tales más que para el sujeto que se las forjaba. Su subjetivismo perdía la experiencia religiosa en una bruma de buenas intenciones y de creencias irracionales en definitiva. Es lo que Péguy resume en una de esas fórmulas hirientes cuyo secreto posee: «El Kantismo tiene las manos puras, pero no tiene manos.»

Una cuestión oscura: el papel de la francmasonería

Diversos en sus tendencias e incluso divergentes en numerosos puntos, no por eso los «filósofos» dejaban de constituir una especie de sociedad amistosa cuyas relaciones eran constantes, con abundante cambio de visitas y copiosa correspondencia, con frecuentes disputas —como las de Rousseau con Voltaire y Hume— cuya confrontación ideológica era muy abundante y fecunda. Existía entonces una Europa de grandes espíritus; espíritus que se decían «libres», cuya lengua usual era el francés —Rivarol exaltaba su universalidad— y en la que se elaboraba un pensamiento medio resueltamente «moderno», expresión del espíritu «filosófico». Todo el mundo está de acuerdo en admitir que tal pensamiento iba a ser decisivo en la preparación de la crisis revolucionaria, y que su influencia se adivina en el comportamiento político y religioso de quienes representarían los principales papeles en la Revolución. Los Mirabeau, los Roland y Danton, los Saint-Just y Robespierre fueron, indiscutiblemente, discípulos de los filósofos. Pocos ejemplos hay en el curso del tiempo tan reveladores del papel de la inteligencia en la mayéutica de la historia.

¿Hay que ir más lejos y admitir que todo aquel trabajo de zapa llevado a cabo por los filósofos obedecía a un plan bien concertado? ¿Que ha existido un director de juego que ha inspirado y coordinado sus esfuerzos y que, en definitiva, les habría ayudado el uso de secretas potencias empeñadas en abatir el trono y el altar? En el primer momento, la idea aparece poco admisible, puesto que la evolución lógica de las ideas a partir del Renacimiento basta para explicar a Voltaire, Diderot y los otros. Sin embargo, la hipótesis de una gran conspiración, ha sido propuesta desde aquella misma época. Al volver, en 1782, del congreso de Wilhemsbart, donde los francmasones «Iluminados» habían triunfado sobre los de la «estricta observancia», Henri de Virieu respondía a un amigo que le preguntaba qué secretos había conocido: «Todo esto es más serio de lo que pensáis. La conspiración está tan bien preparada, que será prácticamente imposible a la Monarquía y a la Iglesia escapar de ella.» Análoga convicción expresará, en 1827, el profesor de Viena, Schlegel, después de la tormenta: «Podemos preguntarnos si tales acontecimientos no han sido preparados antes y en secreto.» Y, entre ambas fechas, en 1797, en Londres, donde se había refugiado el exjesuita Barruel, gran especialista en la polémica de los filósofos, había publicado sus *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, verdadero panfleto en el que se designaba al director de todo aquel juego infernal, el poder que había «previsto, meditado, constituido, resuelto y establecido todo», incluso hasta las «traiciones más espantosas»: la *francmasonería*.[1]

La francmasonería: tal vez no haya otro capítulo en la historia que más se haya prestado a la controversia —una controversia donde el cuidado de fijar la verdad ha tenido con frecuencia menos importancia que la misma pasión—. Muchos autores se disponen *a priori* a favor o en contra de la francmasonería, posición que a su vez les impone determinados argumentos. Muchos proyectan sobre la imagen que se han hecho de la francmasonería en el siglo XVIII esa otra imagen de la guerra que la opondrá a la Iglesia durante los siglos XIX y XX. Cuatro actitudes han solido mantenerse en la polémica por saber si ha sido o no la franc-

1. Ya el abate Lefranc, superior del seminario de Coutances, había denunciado la «conjura masónica». Este abate Lefranc fue una de las víctimas de la matanza de carmelitas y ha sido, por ello, beatificado.

masonería quien secretamente dirigiera la gran rebelión contra Dios y contra la Iglesia. Unos afirman que fue el alma de la conspiración; otros lo niegan, puesto que no hubo tal conjura. Los terceros afirman que, por más que no hubiera conjura masónica, la secta ha sido hábilmente utilizada por quienes querían a toda costa echar abajo la sociedad cristiana. Otros, en fin, piensan que la francmasonería ha sido un actor —uno entre tantos—, pero no quien ha dirigido aquel juego, aquel formidable drama, aunque —sin tener siempre conciencia de ello— contribuyera a preparar la atmósfera de la Revolución anticristiana.

¿De dónde procedía la francmasonería? Algunas de sus legendarias tradiciones hacen remontar sus orígenes a los obreros del Rey Hiram, constructores del templo de Salomón en Jerusalén; otros incluso a Noé, constructor del Arca de salvación... ¡y hasta hay quien piensa en Adán, el primero de los arquitectos, si existió alguna vez! De hecho, desciende de los grupos de obreros constructores que, en los siglos XI y XII, iban de ciudad en ciudad, de obra en obra, por lo que les habían sido concedidas no pocas franquicias por parte de los Papas y los reyes. Era por esa época, y así permanecería hasta el siglo XVI, un grupo corporativo muy religioso, cuyos miembros se comprometían a ser «fieles a Dios y a la Iglesia». Bastante decaído en todas partes, recobró el vigor en Inglaterra cuando, después del gran incendio de 1666, hubo que reconstruir Londres. Era el momento en que la lucha entre católicos y protestantes llegaba al paroxismo: la mayor parte de la poderosa corporación de los «free-masons» se agrupó en torno a Guillermo de Orange, triunfador, mientras una minoría sostenía a la dinastía escocesa de los Estuardo. Desde entonces, cierto número de señores y ricos burgueses ingresaron en la agrupación en calidad de miembros honorarios, lo que modificó rápidamente el carácter del grupo. Subsistió la organización corporativa en «logias», con sus categorías de aprendices, compañeros, maestros, y las insignias de la escuadra, la plomada, la paleta y el mandil; pero las logias se convirtieron en círculos más o menos filosóficos de iniciados. En 1721, el expastor protestante *Anderson* estableció su regla y el conjunto de las logias fue reunido —no sin dificultad— en la *Gran Logia*, presidida por altos aristócratas como los duques de Montagu y Richmond. Rápidamente se extendió por el Continente: Gante, Madrid, Florencia, Hamburgo y otras muchas ciudades, tenían sus logias en 1730.

La primera logia en Francia fue la llamada «Au Louis d'Argent», fundada en 1732, en París, por afiliados a la francmasonería inglesa, y pronto seguida por la de «Santo Tomás», cuyos animadores eran oficiales estuardistas, es decir, adictos a la francmasonería escocesa. Las reglas para la admisión, y las normas de conducta, eran todavía muy suaves; ambos movimientos se desarrollaron paralelamente, con clara tendencia —el reinado de Luis XV no se prestaba a demasiada austeridad— a constituir simples grupos de gentes de buen humor. El escocés *Michel Ramsay*, un antiguo convertido por Fénelon y ahora pasado al deísmo, se dedicó a reorganizar las logias. Después de bastantes esfuerzos llevados a cabo por numerosos altos dignatarios, D'Antin, Choiseul, Montmorency, llegóse, en 1773, a una unificación disciplinaria, al menos teórica, en una Gran Logia Nacional, independiente de la de Inglaterra, dirigida por la Asamblea de «Venerables», o *Gran Oriente*, cuyo Gran Maestre fue *Luis-Felipe de Orleáns, duque de Chartres*, primo del Rey Luis XVI y futuro «Felipe Igualdad».

El éxito del movimiento fue muy grande: pruébalo la presencia de tales personajes a su cabeza. Sin alcanzar a las grandes masas —nunca pasaron de treinta mil, al máximo—, reclutados en ambientes ricos, dirigentes, «iluminados», los francmasones franceses ejercieron innegable atracción. El secreto de que rodeaban sus levas, el simbolismo de sus ceremonias servían sin duda para algo; pero igualmente se manifestaba la atracción de un determinado ideal filosófico, de cierta aspiración espiritual e incluso de cierto misticismo. Por otra parte, el hecho no era exclusivo de la francmasonería; otros movimientos que, más o menos, se aproximarían a aquélla, pretendían ofrecer un refugio a tantas almas que buscaban contacto con

el misterio y ya no sabían hallarlo en la religión; así los «Rosa-Cruz», nacidos en el siglo XVII de las novelas de Juan Valentín Andreas y de las utopías de Ashmole; lo mismo los «socráticos» de John Toland, o, en Alemania, los «iluminados» de Weishaupt, en Ingoldtadt, que soñaban con organizar, «para la liberación del mundo», una Orden tan rigurosa como la Compañía de Jesús.[1] La francmasonería se convirtió en la reunión de toda especie de tendencias confusas, de buenas (y malas) voluntades, de utopías e intrigas.

¿Era entonces anticristiana? Desde hace dos siglos no se ha dejado de discutir este particular. Hay un hecho innegable: las logias contaron con gran número de eclesiásticos, que hasta se beneficiaron del privilegio de ingresar en ellas sin encuesta de honorabilidad, «puesto que su profesión respondía por ellos». En Caudebec, quince de los veinticuatro miembros de la logia eran sacerdotes. En Sens, veinte entre cincuenta. No pocos canónigos y párrocos eran «venerables»; ¡hasta los cistercienses de Claraval tenían una logia en su convento! Saurine, futuro Obispo de Estrasburgo bajo Napoleón, era uno de los miembros dirigentes del Gran Oriente. Al decir que la cuarta parte de los francmasones franceses eran, hacia 1789, gentes de iglesia, no debe andar muy lejos de la verdad, y no hay razón alguna para pensar que todos hayan sido, o creído ser, malos católicos. Al contrario. Muchos había que no veían incompatibilidad alguna entre su fe y su permanencia en la masonería, y que incluso consideraban la francmasonería como una fuerza que pudiera utilizarse en servicio de la religión. Así era en Saboya *José de Maistre*, «frater Joseph de floribus», orador de su logia en Chambery, que soñaba con crear en la masonería un estado mayor secreto que hubiera hecho del movimiento un ejército pontificio al servicio de una teocracia universal.

Pero la Iglesia tomó, rápidamente, posiciones contra la francmasonería. Los jesuitas fueron los primeros en inquietarse por aquella sociedad secreta que escapaba a toda vigilancia de la Iglesia, y en prohibir a sus propios miembros que se adhirieran a ella. Puesta de aviso por ellos, la autoridad laica los castigó de vez en cuando. Algunos obispos aprobaron públicamente a los párrocos que negaban los sacramentos o la sepultura en sagrado a los francmasones notorios: verdad es, que otros se burlaban de tales medidas, puesto que consideraban inofensivos a los francmasones. En 1738, por la Bula *In eminenti*, el Papa Clemente XII condenó categóricamente la francmasonería y, trece años más tarde, mediante la Bula *Providas Romanorum*, Benedicto XIV renovó las prohibiciones de su antecesor. Pero, de hecho, tal condena tuvo poca influencia. Los galicanos de Francia se ingeniaron para que las bulas no fueran publicadas en el Reino; ni se ha encontrado nunca en los archivos de las logias ninguna carta dimisoria de sacerdotes a consecuencia de las medidas romanas. Tampoco hubo medidas represivas más que en Irlanda, en la Orden Soberana de Malta y en Italia; pero en la misma Roma, los masones siguieron reuniéndose «ocultándose apenas», decía uno de ellos. Lo que no sólo significa que la autoridad de los Soberanos Pontífices había disminuido mucho, sino también que la opinión pública —y la de los mismos masones— no consideraba al movimiento anticristiano.

¿Lo era? Formalmente, no; o muy poco. Es raro encontrar en los textos masones del siglo XVIII —salvo en el Iluminismo alemán— ataques violentos contra los sacerdotes, los dogmas o la fe. Por el contrario, se hallan numerosas declaraciones bastante piadosas, que dan testimonio de la gran devoción a la misma, a los santos y a la Virgen. Ha podido incluso sostenerse,[1] que «lejos de ser antirreligiosa, la francmasonería del siglo XVIII había sido criptorreligiosa y había vuelto a introducir las nociones que se creía muertas, de Dios, el más allá y la oración; que, incluso, había preparado el terreno para una renovación de la fe». Pero esto es

1. Hay que pensar en que el iluminismo, bajo todas sus formas, entraba en las costumbres de la época.

1. R. Priouret, *La Franc-Maçonnerie sous les lys* (París, 1953).

jugar con las palabras. Porque, si se considera un poco de cerca la «religión» de los francmasones, puede constatarse en seguida que no se trata de una religión establecida y dogmática. Las reglas formuladas desde los orígenes por Anderson, no pueden ser más formales a este respecto. «Dejando a cada uno de los masones sus creencias particulares, se encuentra en condiciones de obligarlos solamente a seguir la religión en que todos los hombres están de acuerdo: consiste ésta en ser sinceros, buenos, modestos, personas de honor, sea cual fuere la denominación religiosa que os designe.» Así todo está claro: la «religión» francmasona es la religión natural, desembarazada de dogmas, de ritos y de los simbolismos del Cristianismo (por más que la secta estableciera otros) fundada sobre un deísmo en el que se reconoce la existencia del «Gran Arquitecto», aunque no se le conceda derecho alguno a intervenir en la vida espiritual y moral, y donde la sanción se identifica con la de la razón. Es decir, substancialmente, la doctrina misma de los filósofos. Queda, pues, fuera de duda que la Iglesia no sólo ha estado en su derecho al condenar a la francmasonería, sino que, al hacerlo, obedecía a un deber.

¿Quiere esto decir que la francmasonería ha detentado el caudillaje de un movimiento anticristiano? Es poco probable: contaba en su seno con demasiados católicos fieles para que, en conjunto, representara ese papel; pero, lo que es infinitamente más admisible, es que en el interior de las logias penetraran los elementos más activos del partido «filosófico». En la Logia parisina de las «Nueve Hermanas» encontrábase lo más selecto de la intelectualidad avanzada: Condorcet, Lacépede, Parny, Grauze, Houdan y, el 7 de agosto de 1778, Voltaire hizo su ingreso, de la mano de Franklin y entre un concierto de aclamaciones. ¿En qué medida esos masones filósofos arrastraron a todo aquel movimiento hacia la irreligión? No es poco difícil de explicar. Lo probable es que, la mayor parte de los francmasones, no se dieron verdadera cuenta de las tendencias reales de los más activos pensadores de la secta, ni en cuanto a religión, ni, desde luego, en política, cuando la mayoría no pensaba siquiera en hacer una revolución. Lo que sí es cierto es que la masonería, organización centralizada que tenía ramificaciones en toda Francia y en toda Europa, pudo representar un papel muy importante en la expansión de las nuevas ideas. No acierta la historia a creer en una conspiración cuya acción, si realmente ha existido, no ha podido mucho frente a las fuerzas demiúrgicas que entrarían en juego en la Revolución. La «conjura francmasónica» debe ser archivada junto a la «conjura jesuítica», cuyo espectro no deja de evocarse en cada época. Pero no por ello es menos seguro que, a pesar de algunas de sus tendencias y de determinados miembros, la francmasonería ha sido uno de los agentes de la crisis anticristiana, uno de los actores de la gran rebelión.[1]

El contraataque cristiano

La ofensiva antirreligiosa, tal y como acabamos de verla en alguno de sus aspectos, fue en el siglo XVIII tan continua como peligrosa y, evidentemente, conquistó no poco terreno. Pero no hay motivo para representarse a la Iglesia de la época como un ser indiferente, que asiste sin reaccionar al trabajo destructivo llevado a cabo contra sus propias posiciones. Todo lo contrario. Por más que en los manuales corrientes de historia se hable de ellos mucho menos que de sus contrarios filósofos, hubo a todo lo largo del siglo XVIII buen número de escritores, pensadores y teólogos que dirigieron, a veces con brío, verdaderos contraataques fren-

1. En todo caso, si se cree en la realidad de una conjura masónica, hay que guardarse de asociarla a los judíos. Decir que «los judíos ejercitaban el espíritu disolvente de su raza en el seno de las sociedades secretas», afirmación que puede leerse en un manual de historia de la Iglesia de reciente aparición, es admitir como moneda corriente una contra-verdad: los judíos, replegados en sí mismos, se mantenían al margen de toda aquella propaganda. Leroy-Beaulieu lo ha demostrado bastante en sus artículos acerca del destino de Israel.

te a la creciente irreligión. Se ha tratado[1] de hacer, sólo para Francia, la lista de aquellas obras de defensa cristiana: tantos las católicas como las protestantes, llegan casi al millar entre 1700 y la Revolución. Incluso ha podido trazarse la curva de su publicación[2] que muestra que la aparición en las librerías de las obras mayores del grupo filosófico, fue siempre seguida de una oleada de libros, panfletos, folletos, destinados a neutralizarlos. «Jamás fueron publicadas tantas obras contra la religión —dice Hazard—, pero nunca salieron tantas obras a favor de la religión.» Podría establecerse junto al nombre de cada filósofo una lista de adversarios dedicados a refutarlos: Voltaire, Rousseau, Helvetius, los Enciclopedistas tuvieron igualmente sus enemigos vigilantes, que no quedaron sin marcar puntos contra aquéllos. Pero a aquellos hombres valerosos apenas se les conoce más que por los epigramas con que Voltaire los cribó: así Lefranc de Pompignan, que permaneció en la memoria de todos por la célebre cuarteta:

¿Sabéis acaso por qué Jeremías
ha llorado tanto durante su vida?
Pues porque cual profeta preveía
que su obra Pompignan traduciría...

Aquella literatura de defensa cristiana fue muy variada de tono. Una gran parte se mantuvo en el terreno de la polémica, o en las tentativas de refutación. Por ejemplo, contra Bayle y Rousseau, Mons. de Partz de Pussiy, Obispo de Boulogne, edificó verdaderas murallas *in-quarto*; contra el Patriarca de Ferney, el P. Nonotte disparó una salva de cinco gruesos volúmenes titulados *Les erreurs de Voltaire*. No pocos mandatos episcopales intervinieron en la batalla, como el famoso de Mons. de Beaumont, Arzobispo de París, en el que se hacía de Juan Jacobo un retrato poco halagüeño pero nada inexacto. El *Journal de Trévoux*, de los jesuitas, llevó a cabo, por la pluma del P. Berthier, una campaña tan viva que Voltaire hubo de emplearse en desacreditarle, lanzando contra él un panfleto, por lo demás, bastante chusco. Tranquilo y minucioso, el abate Guéné mostró las ignorancias y equivocaciones de los detractores de la *Biblia*, con una precisión que hizo reír a la galería. También los predicadores la emprendieron con los filósofos; así el abate Maury, futuro Cardenal; el P. Beauregard, al que Voltaire trató de «monstruo», o el abate Clément, a quien llamó «el Inclemente», y otros muchos que, desgraciadamente, confundían frecuentemente el argumento con el insulto. En la misma Academia francesa, Lefranc de Pompignan —recibido en 1759— dio una carga a fondo contra los filósofos. En conjunto, aquella polémica estaba falta de mordiente: confesábalo el mismo abate Clément: «No sabemos responder a esas finas burlas, a las sátiras ingeniosas.»

Con todo, en el grupo católico hubo algunos seglares que se lanzaron a la empresa de combatir a los filósofos con sus mismas armas, especialmente con la de la ironía, en lo que no salieron mal librados. El primero fue *Nicolás Moreau*, abogado del Parlamento de París que, inspirándose en Voltaire y Swift, inventó la enorme broma de los *Cacouacs*. ¿Quiénes eran éstos? ¿Pieles rojas o antropófagos? No. «Los Cacouacs no son en absoluto salvajes: poseen mucho humor, urbanidad, abundantes conocimientos y artes en grado superior, incluso el de los encantamientos. Su origen —si se les cree— remonta hasta los Titanes que quisieron escalar el cielo. Pero, como los hijos saben siempre más que los padres, los Cacouacs sostienen hoy que sus antepasados eran visionarios y que cometieron su más grande locura, no al querer luchar contra Dios, sino al suponer que existía.» No estaba mal pensado. La palabrita tuvo fortuna. Sucesivamente aparecieron las *Mémoires pour servir à l'histoire des Cacouacs*, el *Catéchisme à l'úsage des Cacouacs*, un *Discours du patriarche des Cacouacs pour la réception d'un nouveau disciple*, y otros muchos libelos en los que hay que confesar que no siempre brillaba el espíritu. Después, los Cacouacs —puesto que los había...— fueron llevados a la escena, e incluso a la del Teatro Francés, por *Charles Palissot*, cuya comedia *Les Philosophes* divirtió a la ga-

1. A. Monod, *De Pascal á Chateubriand, ou les Défenseurs du Christianisme de 1670 á 1802* (París, 1916).
2. En la misma obra.

lería; los seudónimos eran transparentes; las réplicas, divertidas; el nudo de la comedia era la entrada de un personaje que caminaba a cuatro patas, tascando una lechuga, para dar a entender que había que volver a la Naturaleza: todos reconocían a Juan Jacobo. El más virulento adversario de todos los Cacouacs y de toda la «Cacouaquería» fue *Fréron,* bretón duro de pelar, de tono mesurado, pero de feroz ironía, cuyo *Année Litteraire* amargó bastante la vida al grupo filosófico, sobre todo a Voltaire, que se vengó llevando su crítica a la escena con el nombre de un cierto «Frelon» de vergonzosos vicios, e incluso hizo que el Gobierno ordenara a la policía que confiscara la obra detestada. Pero ¿eran eficaces esos torneos de armas? Esas respuestas no eran gran cosa frente a la mordaz ironía del «rey» Voltaire, innumerable en sus golpes. ¿Se podía usar de otros medios?

Evidentemente, la mejor manera de responder a los filósofos hubiera sido exponiendo el Cristianismo verdadero, dejando caer cuanto ofrecía el lado débil con demasiada facilidad a los ataques para atenerse a lo esencial, a los dogmas y a la tradición. Algunos se daban perfecta cuenta de ello. Así escribía en 1750 Mons. de Fitz-James: «Habría que pensar seriamente en reavivar los estudios teológicos, en trabajar por la formación de ministros de la religión que la conocieran a fondo y estuvieran en situación de defenderla; quienes blasfeman contra ella es porque la ignoran. Si pudiéramos hacer vivir a unos Bossuet, Nicole, Pascal o Fénelon, la sola consideración de sus doctrinas y de sus personas harían más bien que mil censuras.» Todo lo cual estaba muy bien pensado y perfectamente dicho.

Pero ¿qué se hizo en la práctica de tan juiciosas proposiciones? No faltaron, desde luego, al Cristianismo apologistas, e incluso algunos consiguieron que se les leyera, como el P. Lombard y el abate Pluche.[1] Pero ¿qué valía su pensamiento? ¿Era lo bastante hábil para fundar la verdad del Cristianismo únicamente sobre los milagros, como hacía en 1732 el P. Buffier o, diez años más tarde, el P. Merlin? ¿De qué valían los «razonamientos cerrados» imitados de Bossuet, del abate de Saint-Real, excelente historiógrafo de la corte de Saboya en el siglo XVII, y cuyos trabajos teológicos fueron publicados, por singular ocurrencia, cuarenta años después de su muerte? ¿Podían persuadir a alguien las demostraciones del P. Touron acerca de la Providencia, en la que el menor acontecimiento histórico aparecía explicado por una expresa intervención de Dios? El *Méthode courte pour discerner la véritable religion,* del P. Guéné, los nuevos gruesos volúmenes del *Spectacle de la Nature,* del abate Pluche, evitaron algo mejor esos inconvenientes, pero no los escollos de la monotonía y el aburrimiento, y las *Certitudes des preuves de la religion chrétienne,* de Bergier, más legibles, no presentaron siempre una doctrina demasiado segura.

¿Había de quedar aquí todo? En absoluto. No se abandonó el esfuerzo constructivo iniciado en el siglo XVII: si los estudios bíblicos, dificultados por la violenta polémica que acogiera los trabajos de Richard Simon, se debilitaron, reducidos a los precarios comentarios de Dom Calmet, mauristas y bolandistas prosiguieron en sus útiles trabajos. El *Diccionario Universal de las Ciencias eclesiásticas,* del dominico Luis Richard, que imitó el método de la *Enciclopedia* desde una perspectiva cristiana, hizo grandes servicios. Al observar de cerca ese montón de publicaciones se comprueba que gran número de hombres tenían perfecta conciencia de la necesidad de adaptar, con prudencia, las verdades religiosas a las necesidades del siglo.

Incluso entre los más tradicionalistas era evidente tal actitud. Por ejemplo, en Dupréaux, autor dramático del *Chrétien parfait honnete homme,* y Mons. Lefranc de Pompignan, Obispo de Vienne,[1] hermano del escritor, autor de la *Dévotion réconciliée avec l'Esprit,* donde se

1. En las 500 bibliotecas cuyos catálogos ha examinado Daniel Mornet, encontró 206 veces el *Spectacle de la Nature,* del abate Pluche. Prueba de que no eran las ideas filosóficas las únicas en difundirse.

1. Viena, en el Delfinado. — *(Nota del Traductor.)*

hallan notas muy sensatas acerca de la cuestión del teatro.

En todos los países católicos —e igualmente en las regiones protestantes, como veremos— llevóse a cabo un serio esfuerzo, del mayor interés, aunque sea poco conocido, para renovar la defensa de la ortodoxia, proponiendo en términos cristianos los problemas de la época. Hasta tal punto, que Paul Hazard ha podido ver destacarse un *Cristianismo ilustrado,* todo un movimiento europeo y cristiano, que tendía a despojar a la religión de los estratos cristalizados en torno a ella y a ofrecer una creencia tan liberal en su doctrina que nadie pudiera acusarla en adelante de oscurantismo, y tan pura en su moral que nadie pudiera negar su eficacia práctica. «No es que se trate de un compromiso, sino la firme seguridad de que los mismos valores que, durante dieciocho siglos, habían fundado una civilización, eran válidos todavía y lo serían siempre.» Los principales representantes de tal estado de ánimo fueron, en España el P. *Feijoo y Montenegro* (1676-1764), robusto y franco benedictino, que protestaba con vehemencia de que la teología no se mezclara en lo que tocaba a los métodos científicos; el franciscano portugués Luis Antonio Verney, formado en Bacon y Newton; el sacerdote napolitano Genovesi, sólido amante de los vinos de Salerno y de la buena vida, que enseñaba a sus discípulos tales cosas y tan atrevidas que la Inquisición hubo de intervenir; en Polonia, el piarista Konarski, que obligaba a sus discípulos a leer a Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke y Genovesi. El movimiento fue importante. En Alemania se puede incluso hablar de una *Aufklärung* católica; con Wiest, Brandmeyer, Franz Berg, especialista eminente de patrología, y Rosshirt, uno de los pocos que comprendieron la lección de Pascal.

Dos de aquellos campeones de la Iglesia que mejor presintieron en qué sentido había que orientar la apologética fueron el saboyano *Gerdil* (1718-1802), nacido en Samoens, y que llegó a Cardenal, polígrafo y poliglota de prodigiosa erudición que, aun dedicado a mostrar los puntos débiles de la filosofía de la época, y aun oponiéndose incluso a Malebranche, trató en su *Essai d'introduction théologique* de exponer un sistema que no chocara con la ciencia.

El otro combatiente de la verdad cuyo nombre merece ser destacado es el sulpiciano, eminente superior de su Congregación, a quien veremos en vísperas de la Revolución perfectamente asociado al esfuerzo de reforma sacerdotal y a la renovación de la mística tanto como a la resistencia frente a la persecución durante los tiempos trágicos, y, por último, a la restauración de la Iglesia bajo el Imperio: *Jacques Emery* (1732-1811), una de las personalidades más ricas y cautivadoras de su tiempo. Consciente de que era vano tratar de medirse con un Voltaire, un Diderot o un D'Alembert, tuvo la idea de oponer a las negaciones zumbonas de los filósofos el pensamiento y el ejemplo de otros filósofos y hombres de ciencia cuya autoridad fuera indiscutible y que se hubieran proclamado creyentes. Unos fragmentos escogidos, hábilmente dispuestos, transformaban a los maestros en apologistas cristianos. En 1772, J. Emery llevó a cabo una primera tentativa de su proyecto con el *Christianisme de Bacon,* los *Pensées de Descartes,* y más tarde pensará incluso seleccionar fragmentos de Chateaubriand —quien, por su parte, habrá leído las antologías del sabio sulpiciano y hechas suyas sus intenciones apologéticas.[1]

Tales tentativas por introducir a la filosofía y la ciencia en el terreno de la fe eran, sin duda alguna, interesantes, y en todo caso indicaban una buena dirección. Pero no siempre carecían de peligro, y se comprende que en numerosas ocasiones las autoridades hayan dado muestras de inquietud. Ya lo hemos observado a propósito de Genovesi. Pues las audacias de Franz Berg eran aún más inquietantes: ¿no enseñaba, acaso, que los contemporáneos de Cristo no le habían considerado como Dios, incluso después de la Resurrección? Ni eran menos sospechosas las ideas del abate Gabriel Gauchat acerca de los problemas de la Revelación, los orígenes del hombre, la evolución y la autoridad de las Es-

1. Acerca de J. Emery, ver el excelente libro del canónigo Leflon, citado en las Notas Bibliográficas.

crituras. Por lo que toca a las del jesuita Berruyer —que afirmaba que Cristo no ha enseñado verdades reveladas hasta después de su Resurrección—, resultaban absolutamente erróneas.

En otro aspecto, podía considerarse igualmente peligrosa la corriente aparecida a mediados del siglo, bien cercana a la rousseauniana, y que llevaba a una apologética puramente sensible, cuando no sentimental. Podíase admitir la del P. André en su *Traité sur le beau,* en el que se inspirará Chateaubriand para escribir *El Genio del Cristianismo,* pero ¿de qué valían *La religion sensible au coeur,* del P. Fidèle, o las *Délices de la religion,* cuyo autor llevaba el nombre verdaderamente predestinado de Lamourette, o los *Égarements de la raison,* en que el abate Gérard explicaba por qué el conde de Valmont se había equivocado tanto al mantener «relaciones» tan «peligrosas», o incluso la descorazonadora dulzonería de la *Christiade,* de La Baume-Desdossat? En vísperas de la Revolución, la apologética católica, que había bajado aún más, se encallaba en las abrumadoras facetas eclesiásticas de Barruel, que pretendía refutar a Buffon, o en la *Nouvelle philosophie à vau l'eau,* diálogo en estilo popular entre M. Bonsens, burgués de París; el filósofo Toupet, cuya maldad le llevaba al calabozo, y el bravo Jérome, batelero del Gros Caillou... Pero nada de esto iba demasiado lejos...

Lo que faltó a la apologética católica fue precisamente ese grupo de hombres de primera línea, de cuya ausencia se quejaba ya Mons. de Fitz-James; que la Iglesia no haya tenido, para contestar a Voltaire, a Diderot o Rousseau, ni un Pascal ni un Bossuet o un Fénelon, fue sin duda alguna su mayor desgracia en el siglo de las luces, y la más decisiva razón de su decadencia.

Hasta dónde penetraron las nuevas ideas

Una decadencia que no hay que creer haya sido total. Porque queda por proponer una capital cuestión: ¿qué influencia exacta tuvieron las nuevas ideas? ¿Hasta dónde penetraron en la sociedad y determinaron su opinión? Hay que desconfiar del efecto de perspectiva que, a la claridad proveniente de los sucesos posteriores, tiende a agrandar los personajes de la escuela filosófica y a aumentar más y más su importancia. Nadie duda de que la acción de tales hombres haya sido considerable; pero sería exagerado presentarla como afectiva en toda Europa o igualmente penetrante en todos los estratos de la población.

A comienzos del siglo XVIII —recordémoslo—, las ideas avanzadas, el libertinaje y el racionalismo eran casi únicamente exclusivos de algunos cientos o, a lo más, de algunos miles de hombres de letras y de nobles y altos burgueses que se las daban de intelectuales. La situación no es, desde luego, la misma en 1789, fecha en que las ideas de los filósofos llegan a esferas más amplias; pero eso no quiere decir que se hayan convertido en una especie de credo universal. Por grande que haya podido ser su difusión, tenía límites. Los libros eran caros: una obra ordinaria costaba, por lo menos, siete u ocho veces más que un libro francés de nuestros días, tres o cuatro veces el coste de un libro inglés, alemán o americano; y si la obra había sido condenada —y por consiguiente se vendía clandestinamente—, la cifra se multiplicaba por tres y por cuatro. También los diarios eran muy costosos: diez o doce veces más que los nuestros. La propaganda inconformista chocaba con las prohibiciones oficiales y medidas de policía —de cuya incoherencia y carácter irrisorio ya hemos hablado, aunque es cierto que, si hacían sonreír a las gentes elevadas y de alta posición, no lo es menos que intimidaban a los más humildes. Y sobre todo, para apreciar exactamente el progreso del espíritu de irreligión, hay que recordar que, a pesar de las crisis, los quebrantamientos y deficiencias, el Cristianismo —y sobre todo el catolicismo, en los países en que quedara dueño y señor— se apoyaba sobre bases de fe, prácticas y tradiciones tan antiguas y sólidas que no era posible destruirlas en tan poco tiempo.

En países como España e Italia, que ya habían padecido poco la herejía protestante, no

parece que el filosofismo haya hecho demasiada mella. Se redujo casi siempre a un mero reflejo de los movimientos franceses o ingleses. A menos que una intención política dictara decisiones que pueden parecer sorprendentes: tal fue la del mismo conde de Aranda, primer ministro, que introducía a los francmasones en España; pero tal cosa no era más que para contar con un apoyo contra el clero y los jesuitas. No por ello dejó de quemar asiduamente los libros la Inquisición. Los filósofos de los países latinos creían incluso que sus maestros franceses iban demasiado lejos; así Alessandro Verri, durante su estancia en París en 1766, escribía a su hermano que, al ver de cerca a los filósofos franceses, «se había hartado rápidamente»; y al viajar hacia Ginebra no pasó por Ferney para saludar a Voltaire. Es sorprendente comprobar cuán poco hablan los obispos de Italia, España y Portugal, en sus mandamientos, de las ideas nuevas: si no necesitaban combatirlas era sencillamente porque tales ideas se hallaban poco difundidas entre sus pueblos. La irreligión solamente progresaba en las clases elevadas: así lo observaba San Alfonso María de Ligorio en Nápoles. En cuanto a la *Aufklärung* alemana, fue exclusivamente un movimiento de profesores y de algunos príncipes que los protegían: su influencia sobre el catolicismo popular fue insignificante.

En Francia, la expansión y penetración de las ideas filosóficas, que han sido minuciosamente estudiadas,[1] presentan dos caracteres bien claros: fueron progresivas y muy desiguales, según las clases de la población. Su progresión siguió exactamente la de las publicaciones que las difundían; bastante lenta y retardada hasta 1750; a partir de esa fecha, cuando hubieron aparecido el *Ensayo sobre las costumbres*, de Voltaire; el *Tratado de las sensaciones*, de Condillac; el *Hombre Máquina*, de La Mettrie, y el primer volumen de la *Enciclopedia*, multiplicáronse los indicios de un crecimiento de difusión de las nuevas ideas; presencia de libros de los filósofos en las bibliotecas, importancia alcanzada en los diarios por las crónicas a ellos consagradas, testimonios de diarios íntimos y de memorias; a partir de 1760, el movimiento ganó terreno y se convirtió, como dice el abogado Barbier, en «la locura del día, a la que todos se entregan sin miramiento», y pareció que nada se opondría a la invasión filosófica. Queda por ver quién participó en la locura y hasta dónde llegó la inundación.

Fuera de los ambientes intelectuales —en los que, como ya hemos visto, se matizaba de diversos modos—, la irreligión ganó primero y sobre todo a la alta nobleza: acerca de ello son innumerables los testimonios. Grandes señores libertinos, escépticos y elegantes, duquesas y marquesas a cuya conducta servía de excusa la impiedad. Son muchos los que justifican la célebre y terrible frase de Argenson: «Los nobles son al pueblo de Francia lo que la podredumbre a los frutos.» «Creer en Dios —dice uno de ellos— era una cosa ridícula de la que había que guardarse.» Cuando en los salones se supo que el poeta Gresset acababa de «convertirse», es decir, de volver a una estricta práctica de su religión, estalló la risa por doquier. «La filosofía no tiene más amables apóstoles que los grandes señores», escribía la condesa de Noailles. Lo que no era verdad con respecto a todos: bien conocido es el elevado número de nobles que conservan todas sus creencias cristianas. La pequeña nobleza de provincias, en su conjunto, estaba aún menos tocada del mal. Pero los que mantenían en alto su pavés, pregonaban su irreligión. La nobleza de toga, la alta magistratura, los superiores de la administración ajustaron a ello su conducta. Aunque tampoco sin excepciones. Los arrendatarios generales habían pasado casi en su totalidad a la secta: Bergeret, Claude Dupin, Silhouette...: la aristocracia del dinero. La burguesía media estaba menos invadida: incluso se tiene a veces la impresión —por ejemplo, leyendo las memorias del abogado Barbier— de que se dio cuenta de las consecuencias de la filosofía y se inquietó por ellas; era anticlerical, hostil a los jesuitas, burlona para con el culto al Sagrado Corazón, muy crí-

1. Especialmente por Daniel Mornet en su notable obra sobre *Les origines intellectuelles de la Révolution française.* (Cfr. Notas bibliográficas.)

tica con respecto al Papado...: todo ello, mucho más que verdaderamente impía. Si los burgueses leían y estimaban a Voltaire era porque éste despreciaba a la plebe tanto como a la clerecía. La penetración de la irreligión verdadera, e incluso del ateísmo, en los medios burgueses, no ocurrió apenas hasta después de 1770. E incluso entonces atrajo más los corazones sensibleros el deísmo sentimental. Sólo en el último tercio del siglo se extendió —sobre todo entre la juventud— la nueva mentalidad, con aspectos voluntariamente provocativos: alborotos durante los oficios religiosos, insultos públicos a los sacerdotes. Los dirigentes de la Revolución, educados en los colegios de los buenos Padres, pertenecerán a esa categoría de jóvenes burgueses o de pequeños nobles ganados por la irreligión.

Lo que parece más grave es que ciertos elementos del clero hubieran sido conquistados también por las peligrosas doctrinas. Podría citarse a numerosos sacerdotes que se comportaron como discípulos e incluso aliados de la secta filosófica. Así el *abate De Prades,* cuya tesis, *La Jérusalém terrestre,* en 1751, estalló como una bomba; o el abate de Raynal, cuya *Histoire philosophique des Indes* fue un verdadero arsenal de incredulidad. El abate Millot, de Besançon, que trató de «galimatías» al tomismo; el abate Mably, secretario del Cardenal de Tencin, que consideraba la moral griega muy superior a la cristiana; el abate Viet quien, en la mesa del duque de Penthièvre, hacía reír a las damas con sus ocurrencias licenciosas; y los abates Beauvais, Torné, Fauchet, que figurarán como diputados en la Asamblea Legislativa o en la Convención: podríamos citar a otros muchos de esos filósofos con sotana. Pero no debe exagerarse su importancia; de la misma manera que los abates cortesanos daban mucho que hablar, los sacerdotes «avanzados» de ideas eran muy señalados, pero representaban bien poco en la masa del clero, que no se proponía tantos problemas. El caso del párroco Mestier, ecónomo de Étrepigny, en las Ardenas, cuyo *Testamento* (monumento de ateísmo) publicó Voltaire, queda islado. Un minucioso observador ha creído poder asegurar que de ciento treinta y cinco obispos en vísperas de la Revolución, sólo siete eran impíos y tres deístas... En el bajo clero, la proporción de incrédulos debía ser todavía más débil; hostiles, en conjunto, a los ricos beneficiados y a los dignatarios bien provistos, párrocos y capellanes, no ponían por ello en tela de duda, en su mayoría, la autoridad de la Iglesia, y menos aún su fe. La resistencia del clero a las medidas anticristianas de los revolucionarios basta para mostrar cuáles eran sus verdaderos sentimientos.

Por lo que toca al pueblo sencillo, el de los artesanos de las ciudades y los labriegos del campo, parece seguro que fue poco alcanzado por las nuevas ideas. Entre ellos son conocidos algunos casos de impiedad o dureza de juicio, como el del zapatero remendón Nivelet, que interrumpía al párroco de San Benito en pleno sermón para oponerle los argumentos de los Enciclopedistas, o el de aquel orador improvisado que reunía a los pobres diablos harapientos para hablarles de filosofía, y que se llamaba Marat. Pero, en realidad, son poco numerosos. Cuando el P. Sennemaud declara en 1756 que «los saboyanos —es decir, los deshollinadores— y los limpiabotas comienzan a hablar filosóficamente de humanidad» no hay por qué tomar al pie de la letra lo que dice aquel fogoso polemista, de la misma manera que no se está obligado a creer en la existencia de la conjura denunciada por Barruel, que, según él, tendía a difundir en las lejanas campiñas los opúsculos de Voltaire y Rousseau, a diez sueldos el volumen, con portadas de libros de oración. «El viento de la contaminación —escribía en 1786, no sin grandilocuencia, Monseñor de la Luzerne, Obispo de Langres— rugía ya en torno a la cabaña del pobre y los talleres del artesano.» Pero, incluso en estas fechas, cuando se busca la prueba tangible de tales amenazas, es difícil hallarla. Sin duda, hay una fe con frecuencia lánguida, una moral demasiadas veces relajada, un catolicismo más tradicional que verdaderamente vivo: pero no una verdadera irreligión.

La conclusión de Daniel Mornet en su minucioso estudio definió justamente la situación. Los libros de los filósofos no han «descristianizado» a Francia. Pero «es cierto que han difundido la incredulidad o al menos la indiferencia

en la mayor parte de la aristocracia, que esa indiferencia ha penetrado bastante en el clero y ha hecho rápidos progresos en la burguesía media, entre los jóvenes y en los colegios. Buena parte de la nación es, ya que no impía u hostil a la religión, sí fría y distanciada de la Iglesia y de sus sacerdotes. Pero esta parte está lejos de representar a la totalidad y ni siquiera a la mayoría de la nación». «La difusión de la incredulidad —prosigue Mornet— aparecía menos importante que una evolución general y más segura de la opinión.» Indudablemente, el gran movimiento de rebelión que iba a producirse menos contra el Cristianismo e incluso menos contra la Iglesia que contra el orden y el sistema, al que aparecían asociados la Iglesia y el Cristianismo.

Hay un hecho significativo que merece ser subrayado. Los últimos veinte años que preceden a la Revolución fueron señalados por una intensificación casi inimaginable de la ofensiva antirreligiosa. «Llueven bombas sobre la casa del Señor», se burlaba Diderot en 1768; y Voltaire escribía a D'Alembert: «La lluvia de libros contra la clericalla sigue intensificándose cada día.» Y continúa, en efecto, hasta la víspera de la Revolución: ¡más de cuatrocientas obras en veinte años! Si nos fiáramos de las apariencias, es decir, si tomáramos en serio a toda esta enorme literatura impía, habría que concluir que Francia entera había sido conquistada por la irreligión y que la explosión revolucionaria iba a barrer inmediatamente el Cristianismo. Pero eso no ocurrirá. La Revolución, en sus comienzos, no es en absoluto anticristiana y menos aún antirreligiosa —ni siquiera anticlerical—.[1] En los Estados Generales y en la Asamblea Constituyente, los sacerdotes aparecerán incluso rodeados de todo respeto. Lo que prueba que la opinión, en 1789, no era fundamentalmente hostil al Cristianismo y que la religión conservaba profundas raíces en el pueblo.

La rebelión luciferina, al terminar el Antiguo Régimen, no había conquistado aún las masas; pero hacía tiempo que habitaba en el espíritu de tantos cuya misión era guiar a la sociedad. En la sangrienta crisis que iba a estallar —y que los maestros de la irreligión habían contribuido a provocar—, el Cristianismo será puesto en tela de duda con otros muchos valores. ¿Quién triunfaría: las impías doctrinas o la vieja fidelidad, todavía viva? El debate se abrió a golpes de cañón en la Bastilla: y había de proseguir hasta nuestros días.

1. La ruptura entre la Revolución y la Religión será provocada por la Constitución civil del clero, querida por los juristas galicanos, partidarios del estatismo, intelectuales irreligiosos, y apoyada por una parte del bajo clero, hostil a los privilegiados. Incluso en su tiempo, fue considerada como un error por revolucionarios como Grégoire. ¡Y no se debe olvidar que todavía el 15 de agosto de 1793, la Convención suspendió sus trabajos para asistir a una procesión!

II. GRANDEZAS Y TRISTEZAS DE LAS MISIONES

«De Propaganda Fide»

Salir de Europa, abandonar esta sociedad occidental de hombres bautizados, empeñada en dividirse contra sí misma, pronta a deslizarse por las peores infidelidades; considerar el mundo entero, a todos esos pueblos prometidos también a la Palabra, a todos esos continentes donde la Cruz quiere ser plantada... ¿puede haber espectáculo más animoso?

A comienzos del siglo XVII, el panorama de las Misiones tenía bastantes cosas para entusiasmar. La Iglesia acababa de vivir la fase de expansión más maravillosa de toda su historia.[1] Un oscuro apologista había escrito, después de 1585, estas frases optimistas: «Mientras que nuestros amotinados pordioseros y rebeldes hugonotes van a combatir a Dios, la Iglesia, la religión católica y la Sede de San Pedro, el mismo Dios, tira por tierra la idolatría en las Indias y sujeta bajo su yugo a hombres nuevos, desconocidos por nuestros antepasados... y el provecho del Nuevo Mundo es mucho mayor que la pérdida de nuestro Viejo Mundo, que ya chochea.» Decididamente asociado a los riesgos y a las audacias de los descubridores de imperios, el catolicismo había conquistado, en un siglo, tantas tierras y tantos pueblos que, en efecto, podía admitirse la idea de una especie de sobrenatural compensación. Todas las grandes Ordenes habían representado su papel en aquella empresa: franciscanos, dominicos, carmelitas. Apenas nacida, la Compañía de Jesús entró en la liza, proporcionando a la Iglesia el más grande genio misionero de los tiempos modernos, Francisco Javier. Durante cien años no había cesado aquella santa emulación de lanzar sucesivamente por todas las rutas de las carabelas de Cristo a los candidatos al martirio.

Hacia 1622, el mapa mundial de la expansión católica ofrecía dos aspectos perfectamente definidos. En las Indias Occidentales, los españoles habían instalado a la Iglesia, con sus filas y su jerarquía, dondequiera que los conquistadores hubieran puesto el pie, desde México al extremo de Chile, comprendidas las Antillas y aquellas lejanas islas del Pacífico que, navegando siempre hacia el Oeste y violando la famosa línea de demarcación de Tordesillas,[1] habían ocupado y bautizado con el nombre de Filipinas: de grado o por fuerza, en aquellos vastos dominios se habían convertido millones de indígenas. De otra manera habían procedido los portugueses en los territorios a ellos reservados —es decir, en el Brasil y en las Indias Orientales—, elevando sus «padroes», las columnas con sus armas, en una estrecha zona costera, sin penetrar demasiado en el interior de los países; pero esa franja católica era inmensa: seguía todo el litoral brasileño, envolvía casi toda el Africa, rodeaba la India, se hacía más discontinua, pero aún considerable, en Indochina, Insulindia y China y alcanzaba incluso con uno de sus extremos al Japón: Goa, la dorada, la ciudad de los ochenta campanarios, era, desde 1534, la capital espiritual de aquella Asia portuguesa y cristiana; a la puerta del Celeste Imperio, Macao —obispado desde 1570— constituía la avanzadilla de la fe católica, base de partida para futuras penetraciones.[2]

Admirable espectáculo con justo título evocado por los mapas que los Papas hacían pintar sobre los muros de las galerías vaticanas; obra grandiosa la llevada a cabo por los misioneros de España y Portugal con el sudor y la sangre: injusto sería no rendirle homenaje. Pero no debe ir sin reservas nuestra admiración en tan vastas realizaciones. En 1625, 1628 y 1644, un alto prelado romano, *Mons. Ingoli* hizo tres relaciones acerca de la situación de las misiones: las tres fueron bastante severas. No enumeraba en ellas menos de doce causas de des-

1. Ver *«La Reforma Católica»*, cap. IV.

1. Tratado que siguió, en 1494, a la bula de Alejandro VI de 1493, fijando la línea divisoria del mundo entre españoles y portugueses. Cfr. *«La Reforma Católica»*.

2. Junto a estas majestuosas realizaciones misioneras de España y Portugal, eran bien poca cosa todavía los puestos franceses de Acadia y del Canadá.

órdenes y abusos. Unas eran imputables a debilidades humanas, negligencia, egoísmo, deseo de lucro e incapacidad. Pero otras se referían al sistema mismo. La división de las zonas misioneras entre España y Portugal llevaba a rivalidades frecuentemente duras, a las que no había logrado poner fin ni siquiera la anexión de Portugal por Felipe II en 1580; dondequiera que entraba en contacto, por ejemplo en Extremo Oriente, *patronato* español y *padroado* portugués, surgía el combate. De hecho, las misiones estaban encadenadas a la administración de los reyes, que habían logrado el reconocimiento de derechos y privilegios referentes incluso al terreno espiritual. Puesto que eran españoles o portugueses incluso antes que misioneros, los heraldos de Cristo aparecían frecuentemente a los indígenas como simples agentes de la penetración blanca, hasta el punto que en las Indias se llamaba al convertirse «hacerse *prangui*», es decir, portugués; los santos esfuerzos de Francisco Javier no habían puesto término a tales equivocaciones. Por último, a estas razones de debilidad se añadía —entre las mismas Ordenes misioneras— una rivalidad que no por ser dictada por el celo apostólico resultaba menos desoladora en sus consecuencias.

El hecho capital de comienzos del siglo XVII consiste en que el Papado, perfectamente consciente de tales abusos y desórdenes, resolvió tomar en sus manos la dirección general de las Misiones.[1] Lanzada por el belga Jean de Vendeville, reanudada y desarrollada por el carmelita español *Tomás de Jesús*, presentada en las más elevadas esferas por otro carmelita, futuro general de la Orden, Domingo de Jesús-María, y por el predicador capuchino Jerónimo de Narni, la idea llevó el *6 de enero de 1622*, bajo el breve y fructuoso pontificado de *Gregorio XV*, a la Congregación *De Propaganda Fide* (Propagación de la Fe), compuesta por trece cardenales, organizada con todo un conjunto de servicios análogos a los de un ministerio moderno, y encargada de animar y fiscalizar la expansión de la fe católica en todos los países en que era ignorada o perseguida, tanto heréticos y cismáticos como paganos.

La Iglesia disponía en adelante de un instrumento eficaz para asegurar la siembra de la fe. Dirigida por un secretario que, casi siempre, se reveló notable —Mons. Ingoli lo fue durante más de veintisiete años—, la Congregación *De Propaganda Fide* se esforzó en poner término al empirismo, con demasiada frecuencia anárquico, de las misiones. Reclamó a los nuncios, a los obispos y misiones una serie de relaciones que fue registrando y conservando en sus archivos. Estudió con minucia —a veces un poco abstracta y teórica— los problemas que se iban planteando y formuló sus soluciones. Se aplicó a ayudar financieramente a las misiones, a enviarles libros litúrgicos y catecismos, para lo que creó en Roma su propia imprenta. A imitación de los colegios o seminarios germánico, inglés, escocés o maronita, que preparaban sus cleros para la reconquista de los países separados del catolicismo, la Congregación obtuvo del Papa Urbano VIII, en 1627, la fundación del *Colegio Urbano*, destinado a formar nuevos misioneros y a los jóvenes indígenas que desearan ser sacerdotes. Estableció al mismo tiempo una imprenta poliglota. Era, pues, la misma Roma, el Papado, quien asumía en adelante la tarea que Cristo legara a los suyos con sus últimas palabras: llevad la buena nueva por toda la tierra. Y apenas hay Pontífices, durante los dos siglos clásicos, que no hayan comprendido la importancia de aquella inmensa obra y no hayan querido colaborar en ella: algunos, incluso, intervinieron personalmente —como Alejandro VII— en la institución de Vicarios apostólicos, ayudando con su dinero a las misiones de Levante, Armenia y China; o, como Inocencio XI, sosteniendo a fondo la Propagación contra las exigencias portuguesas; o, como Clemente XI, trabajando con los representantes de las grandes Ordenes en la creación de seminarios de misiones; o como todos los que, día a día, debían inclinarse sobre el espinoso problema de los ritos chinos y malabares, con el evidente deseo —incluso cuando no se llegaba a felices resultados— de servir a la verdad.

1. Los orígenes de la Propagación quedan relatados en «*La Reforma Católica*».

No quiere esto decir que la Congregación no chocara con graves obstáculos. Y las dificultades materiales no eran las peores: ¡aunque Dios sabe si eran considerables todavía![1] Interminables navegaciones agotadoras, peligrosas, con increíbles incomodidades, naufragios y enfermedades. Nada o muy poco ha cambiado con respecto a la época anterior; y sólo a mediados del siglo XVIII mejorarán un poco los medios técnicos. Entre 1580 y 1640, de unos 323 navíos armados en Lisboa, ¡70 desaparecieron con todos los pasajeros y sus bienes! Se cita el ejemplo de una nave que partiera con 275 hombres a bordo y que, durante la travesía a Goa perdió a 63, entre accidentes y epidemias. A su llegada a la India, la mayor parte de los misioneros debían descansar en el hospital durante mucho tiempo. Se estima en casi 500 los jesuitas muertos o caídos en las persecuciones entre 1650 y 1700. Pero nunca aquellas terribles condiciones retuvieron a los heraldos de Cristo ni entorpecieron su apostolado.

Las verdaderas dificultades, que terminaron por detener casi del todo el ímpetu de las misiones, fueron otras. Algunas de orden interno. A pesar de la resolución de sus miembros y el apoyo de los Papas, la Congregación de la *Propagación de la Fe,* joven departamento en el complejo gobierno de la Iglesia, chocó frecuentemente con usurpación de atribuciones: así, en el Canadá, veremos a la Dataría crear parroquias dependientes del arzobispado de Rouen, en el instante mismo en que la Propagación instituya un Vicariato apostólico y prepare la erección de Quebec en diócesis. La rivalidad entre las órdenes misioneras, lejos de haber sido suprimida por intervención de la Propaganda, continúa más intensa, llegando a veces a la sordidez: dominicos contra jesuitas, franciscanos frente a capuchinos, sulpicianos y sacerdotes de las Misiones Extranjeras contra los viejos equipos: absurdos antagonismos en los que los paganos no hallarían, desde luego, muchas razones de edificación. Las mismas disputas que agitaban al catolicismo en Occidente repercutían incluso en las más apartadas misiones; jansenismo, galicanismo, quietismo; por ejemplo, las misiones jesuitas fueron con frecuencia criticadas con argumentos sacados del arsenal jansenista. La Querella de los Ritos, ya en sí deplorable, se vio agravada por tales divisiones.

Otras causas intervinieron, y no menos dañosas. La Congregación de la Propaganda no logró nunca oponerse plenamente a la intervención de los Estados en los asuntos misioneros. Hasta finales del siglo XVIII, los soberanos de Madrid y Lisboa —ayudados muchas veces en su resistencia a la Propaganda por los mismos misioneros— se escudaron en sus reconocidos derechos de patronato; e incluso cuando tal patronato no sea más que un escombro, seguirán reivindicándolo y obstaculizando la acción de Roma. La misma Francia, la de Luis XIV, cuyo admirable esfuerzo misionero vamos a ver, no siempre comprenderá la necesidad que la Iglesia tiene en este terreno de una dirección única, y el absolutismo del Rey Sol se dejará sentir en él como en todas partes. El apostolado católico va a encontrarse también frente a intervenciones hostiles de otros europeos colonizadores: protestantes ingleses, holandeses o daneses se hallaron con frecuencia[1] en los orígenes de las peores persecuciones contra los misioneros romanos incluso cuando, como en el caso de Acadia o el Canadá, no fueron ellos mismos quienes directamente arruinaron las misiones. En fin, en diversos lugares, y especialmente en Asia, produjéronse movimientos xenófobos —frecuentemente desencadenados, no debemos negarlo, por la voracidad y brutalidad de los blancos—, que concluyeron con la proscripción de la Iglesia en lugares en que parecía perfectamente situada, como en el Japón.

Todas esas causas explican que el ímpetu misionero, tan vivo a comienzos del siglo XVII, haya ido atenuándose hasta concluir casi pa-

1. Ya evocadas en el citado capítulo de «*La Reforma Católica*».

1. Hubo excepciones, sin embargo: así esos holandeses que ayudaron al P. Isaac Jegues a evadirse de las mazmorras iroquesas, o aquellos ingleses que acogieron admirablemente a Monsieur Pallu.

ralizado. La desmembración del Imperio portugués bajo los golpes de ingleses y holandeses, la decadencia de España y, en el siglo XVIII, la ruina del Imperio colonial francés, contribuirán a esa evolución. La supresión de la Compañía de Jesús abrirá un vacío terrible en las filas de los misioneros. El siglo de Voltaire va a ser poco favorable a las vocaciones heroicas. En vísperas de la Revolución francesa, el gran edificio misionero, sin haber sido del todo abandonado, no será más que un montón de ruinas.

Llamamiento a la Francia misionera

Desde que comenzó a obrar, la Congregación de Propaganda se halló ante un difícil problema de personal. ¿A quién llamaría para ejecutar sus órdenes? La obligatoria inscripción de todos los misioneros en sus registros seguía siendo una medida platónica si no contaba, sobre el terreno, con sus propios hombres, capaces de mandar en su nombre. Erale imposible servirse de misioneros españoles y portugueses, a los que el sistema de patronato colocaba en la sujeción de sus propios gobiernos. Incluso los jesuitas, tan sumisos por vocación a la Santa Sede, corrían el riesgo de verse cogidos entre las órdenes de Roma y los mandatos de los Virreyes de Goa. ¿A quién volverse, entonces? ¿Hacia los italianos? Muchos de ellos habían llevado a cabo excelentes trabajos, como el célebre P. Mateo Ricci, que había abierto la China a Cristo, o los Padres Ruggieri y Valignano;[1] pero Italia no era más que una polvareda de principados, sin gran prestigio; y, en las perspectivas del tiempo, parecía necesario que un gran esfuerzo misionero fuera sostenido —y financiado— por un Estado de primer orden. Así, con toda naturalidad, aunque no sin vacilaciones y reticencias, la Congregación de Propaganda viose impulsada a pensar en el país católico que por entonces iba a la cabeza de Europa: Francia.

1. A veces la ortografía del nombre es Valignani.

Precisamente Francia, salida por fin del caos de las guerras de religión, despertábase después de medio siglo a una vocación colonizadora que no se separaba de una vocación misionera.[1] Enrique IV se había vuelto con vehemencia contra las pretensiones españolas y portuguesas de reparto del mundo; en 1598, una cláusula secreta del Tratado de Vervins concedía a las Flores de Lys la ocasión de conquistar un vasto mundo. En América del Norte, Jacques Cartier había puesto pie y, como excelente católico, no dejó de plantar la Cruz de Cristo junto a las armas de su Rey. Los jesuitas franceses enviaron a dos de sus Padres a Acadia; y, llamados por Samuel Champlain, los recoletos se habían instalado, desde 1615, en las riberas del San Lorenzo, en el futuro Canadá. Todo aquello era bastante prometedor.

Lo que sería, durante casi cien años el esfuerzo misionero de Francia, resulta literalmente prodigioso. Cuanto de mejor había, todo lo más generoso y activo del catolicismo del «gran siglo de las almas», se volvió hacia la tarea de evangelización con el mismo ardor con que lo había hecho la reforma de costumbres o la restauración del clero. El mismo fervor que impulsaba a unos hacia las nacientes congregaciones y los jóvenes institutos, lanzaba a otros hacia tierras lejanas en las que, al llevar el Evangelio a los paganos, había ocasión de morir en el martirio. Tal impulso fue tan grande que haría sentir sus efectos a lo largo de todo el gran reinado. De lo alto a lo bajo de la escala social se hallará, durante mucho tiempo, el mismo entusiasmo por las misiones.

Reyes y ministros predicaron con el ejemplo. Junto a Enrique IV, el P. Coton, su confesor jesuita, fue un ferviente simpatizante de la causa misionera. Al lado de Luis XIII y de Richelieu, el Padre José, «la Eminencia gris» se mostró apasionado por la misma y organizó personalmente las misiones de los capuchinos a Levante, haciéndose nombrar prefecto de ellas. Luis XIV se preocupó en persona de las misiones, les concedió subsidios, apoyó sus esfuerzos

1. Ver *«La Reforma Católica»*.

y ordenó a sus gobernadores que las ayudaran. A imitación de tales modelos, los grandes señores y sus esposas ayudan con sus fortunas a los apóstoles de lejanas tierras: la duquesa de Chevreuse, la duquesa de Aiguillón, Mme. de Miramion gastan millones en ello. Entre las tareas que se asigna la Compañía del Santísimo Sacramento no olvida la evangelización de los paganos; financia las misiones de los lazaristas y anuncia a la Congregación de Propaganda que está dispuesta a ayudar sus iniciativas; uno de sus miembros, el Obispo Godeau, expone a la Asamblea del Clero la necesidad del esfuerzo misionero. Todos los jefes espirituales del catolicismo francés comprenden tal necesidad; *Monsieur Vincent*, como ya hemos visto,[1] envía a sus hijos a Africa del Norte y a Madagascar; Monsieur Olier, antes de orientarse hacia la obra de formación de jóvenes seminaristas, sueña con ser misionero y, poco antes de morir, declara a su amigo Mons. Pallu «que se consideraría dichoso si pudiera pasar los últimos años de su vida en el servicio de la misión de Tonkín». Las más grandes voces del siglo clásico insisten sobre el deber de llevar a los paganos la verdad y la fe. Tal es uno de los temas sobre el que vuelve continuamente Mons. Godeau; es el de Fénelon en su famoso sermón acerca de la *Vocación de los gentiles;* Bossuet vuelve a él más de veinte veces, y ve en el apostolado misionero «la Redención continuada en toda su amplitud». También es la idea de san Grignion de Montfort, cuya «oración abrasada» exalta el sacrificio de los portaevangelios mártires, como prolongación y consecuencia del de Cristo.

Más sorprendente aún es que no sean solamente estas almas selectas quienes se apasionen por la obra misionera, sino también la masa, el común de la grey cristiana. Simples burguesas son aquella María de la Encarnación, esa Juana Mancé o esta otra Margarita Bourgeoys, que sueñan con ir a trabajar por la Iglesia en las difíciles tierras del Canadá. Nada proporciona una idea más exacta del movimiento de opinión que sostuvo a los misioneros, que la abundancia y éxito de los libros en que se narran sus aventuras. Uno de los *best-sellers* de la época fue la *Expédition chrétienne en Chine* del P. Trigault, que no tiene menos de 1117 páginas. Las *Relations des Jésuites de la Nouvelle France* son publicadas por la librería de moda, Charmoisy. Entre 1600 y 1661 no salen a la luz menos de 450 obras del mismo género en toda Francia: algunas de ellas abundan en prodigios demasiado sorprendentes y en asombrosos milagros. Son leídas en todas partes, desde la corte a la choza. En los ambientes más intelectuales, las *Mémoires et Instructions sur le sujet des Missions étrangéres*, publicadas en 1644 por un cofrade del Santísimo Sacramento, elaboran una primera teología de las misiones. El terreno aparecía, pues, bien dispuesto para que, de la tierra de Francia, surgiera una generación de aventureros de Dios.

La ocasión que indujo a la Congregación de Propaganda a apelar a los franceses, fue proporcionada por el viaje que hizo a Europa, en 1649, el Padre *Alejandro de Rhodes* (1591-1660). Nacido en Aviñón, tierra pontificia, entró en la Compañía de Jesús con el firme propósito de seguir las huellas de San Francisco Javier, vocación en la que se había afirmado, en más de veinte años de misión, como uno de los más grandes conquistadores de almas de la época. Tratábase de un hombre prudente y sereno, cuyo rostro enjuto, alargado por la barba, con sus pómulos pronunciados y sus ojos ligeramente alargados, tenía algo de asiático. Destinado a la misión del Japón, hubo de detenerse al llegar a Macao, porque el Imperio del Sol Naciente acababa de expulsar a los católicos. Enviósele entonces a Cochinchina y después al Tonkín, donde se desarrollaban jóvenes cristiandades: en toda aquella labor había logrado grandes éxitos. El Rey le había edificado una iglesia; dieciocho miembros de la real familia y muchos altos funcionarios pidieron el bautismo. Fiel discípulo del P. Ricci, émulo del P. Nobili, el P. De Rhodes hizo todo lo posible por ser «tonkinés entre los tonkineses», hablando su mismo idioma y viviendo en todo de acuerdo con ellos. Al revés de los misioneros portugueses, que en buen número hacían comercio, re-

1. Vol. VIII, cap. I.

chazaba todos los regalos que no servieran directamente a sus fundaciones y escuelas, sorprendiendo a la sociedad tonkinesa con su absoluto desprendimiento. Su misma virtud le valió el ser expulsado a consecuencia de una conspiración tramada por las concubinas, las «segundas esposas» y los elementos más corrompidos del régimen. Vuelto a Cochinchina, en absoluta soledad, emprendió con el mismo éxito idéntica tarea apostólica, ayudado por la «congregación de catequistas» que él mismo había fundado entre los indígenas. En 1650 había en Indochina más de 30 000 cristianos. Pero el P. De Rhodes hubo de abandonar de nuevo el país, dejando a sus queridos catequistas el cuidado de proseguir su obra. Sus superiores le enviaron entonces a Europa —por la ruta terrestre, a fin de evitar el paso por Goa— para que expusiera allí las necesidades de las misiones anamitas y sus ideas acerca del porvenir de aquéllas.

Para el P. De Rhodes, las misiones de todo el Extremo Oriente no tenían otro medio de triunfar, y sobre todo de sobrevivir en caso de que alguna persecución expulsara a los sacerdotes europeos, que instituir en los pueblos convertidos un abundante clero indígena. Para crearlo era necesario un episcopado; y hasta entonces, el Asia no recibía más obispos que los permitidos por el Patronato —y éstos escogidos por él—. ¿Era admisible semejante cosa? ¡Que la Santa Sede hiciera uso de su derecho de patronato universal! ¡Que la Congregación de Propaganda tuviera sus propios hombres, sus propios equipos, entre los que pudiera escoger los obispos que consagrarían al clero indígena! En Roma, a donde llegó el P. De Rhodes tras cinco años de viaje, nada se precipitó, de acuerdo con la costumbre romana. En 1640, Portugal, que acababa de independizarse de nuevo de la Corona de España, se manifestó rígido en sus viejos privilegios. Se animó solamente al misionero para que reclutara voluntarios para Asia; en Italia no descubrió a uno solo; y lo mismo le sucedió en Suiza. Entonces llegó a Francia. Presentáronse veinte jesuitas dispuestos a seguirle. Pero él deseaba también sacerdotes seculares, capaces de constituirse en hombres de la Congregación de Propaganda. Los encontró al fin; y, de contragolpe, surgió una fundación nueva, independiente de él, pero que serviría igualmente a sus propósitos, una de las más bellas fundaciones de la Francia misionera: la *Sociedad de las Misiones Extranjeras de París.*

En el pequeño grupo de los «Buenos amigos» que, en torno al P. Bagot reunía a los más fervorosos miembros de las «A.A.»[1] y de las Congregaciones de la Sma. Virgen, la idea de acudir a evangelizar en Extremo Oriente provocó un entusiasmo prodigioso. Había allí un buen grupo de jóvenes sacerdotes que anhelaban emplear su fervor: Pierre de Lamotte-Lambert, Francisco de Montigny-Laval,[2] Bernardo Picques, Vicente de Meur y un joven canónigo turonense, a quien se consideraba el alma del pequeño grupo, *Francisco Pallu.* Pronto pudo comunicar el P. De Rhodes al Nuncio Magni, para que informara de ello a Roma, que había descubierto «sacerdotes seculares de gran mérito, que unían a la santidad y al celo la prudencia y la sabiduría» y que no deseaban otra cosa que partir para Asia. La Compañía del Santísimo Sacramento se interesó mucho en aquel proyecto e hizo saber que proporcionaría fondos. La Asamblea del Clero de Francia animó a la empresa. Así nació «la más antigua de las sociedades específicamente misioneras... y la más misionera de todas, puesto que todos sus miembros, sin excepción, son enviados a las misiones», como había de calificarla más tarde su propio superior, Mons. de Guébriant. En 1659 se constituía la futura sociedad, en el instante en que Pallu y Lamotte-Lambert iban a partir para el Asia, en las condiciones que diremos. Pero la Sociedad no recibiría sus definitivos estatutos hasta 1700, como Sociedad de Derecho pontificio, cuyos miembros no pronunciarían verdaderos votos, sino que se comprometerían a consagrar su existencia a la evangelización de Extremo Oriente; Alejandro VII y Luis XIV aprobaron la nueva fundación. Antes

1. Vol. VIII, cap. III.
2. Procedente de los Montmorency, fue también designado con el nombre de Montmorency-Laval.

de partir, Pallu y Lamotte-Lambert confiaron a Vincent de Meur, elegido superior, el cuidado de llevar a cabo otra obra: la fundación de un seminario que formara a los futuros misioneros. La idea había seducido ya al duque de Ventadour y al P. Pacífico de Provins, capuchino y apóstol de Levante. La Compañía de sacerdotes fundada en Aviñón por Authier de Sisgaud[1] había intentado hacer lo mismo. Igual que el carmelita Bernardo de Santa Teresa —Juan Duval de nombre—, que ostentó el título de Obispo de Babilonia. Tampoco éste había obtenido resultados, pero poseía un hermoso inmueble en la rue du Bac, en París; viendo que nunca llegaría a llenarlo de futuros misioneros para Persia, aceptó venderlo a la joven Sociedad de las Misiones Extranjeras (1663), que instaló allí su Seminario y su Casa Madre.[2] Francia poseía ya una empresa misionera de primera línea.

Empresa que no permanecería sola. Cuando *Claudio Poullart des Places* fundó en 1702 su «Seminario del Espíritu Santo»,[3] para acoger en él a los jóvenes sin fortuna, al objetivo propuesto en principio «de servir en las parroquias más pobres», añadió el de ir a ocupar los puestos de las misiones más difíciles y abandonados. De hecho, los «Espiritinos» debían asegurar en las más arduas condiciones la misión de la Guayana. Entre las mujeres, las *Hermanas de San Pablo de Chartres*, fundada a finales del siglo XVII por el párroco de la Bauce, Chauvet, para evangelizar a los campesinos de la región, no tardarían en descubrir otra vocación misionera, que las llevó a las Antillas y a la isla Borbón (hoy de la Reunión). Otras órdenes y congregaciones respondieron al llamamiento: religiosas de Nuestra Señora de Troyes, Hospitalarias de la Fléche, franciscanas y ursulinas. Hasta ayer ausente del gran escenario misionero, la Francia católica figuraba en adelante en primera línea.

1. Vol. VIII, cap. II.
2. La rue de Baylone conserva el recuerdo del carmelita Obispo; la casa que él vendió sigue en pie.
3. Vol. VIII, cap. V.

“Una revolución radical”: la institución de los Vicarios apostólicos

Entrando de esta manera en escena, Francia se encuentra directamente asociada a lo que Mons. Marella[1] ha llamado con justicia «la revolución más radical, pacífica e inesperada» de la historia misional: la institución, por la Iglesia católica, de los *Vicarios apostólicos*. Muchos de los más avisados especialistas en el problema misionero, como Sarmiento de Mendoza y el padre De Rhodes, habían sostenido que la instalación en los territorios misionales de obispos capaces de ordenar al clero indígena, era el único medio de volver a los verdaderos métodos apostólicos de los orígenes, haciendo surgir la Iglesia de los mismos pueblos convertidos, en lugar de imponerles desde fuera los cuadros rigurosos de una jerarquía muchas veces ligada a los Reinos colonizadores. Ahora bien —y Mons. Ingoli ya lo había escrito con todas sus letras en su memoria de 1644— «los obispos de las Indias Orientales no querían ordenar a ningún sacerdote indígena», ni hacían nada por crear seminarios de misión. Había, pues, que enviar a aquellos puestos a obispos que no dependieran más que de la Santa Sede, es decir, escogidos por la Congregación de Propaganda, dedicados del todo a aquella tarea infinitamente delicada: la promoción de un clero indígena. Y, con preferencia, serían elegidos entre los seculares, para evitar rivalidades de atribución entre las grandes Órdenes. Así lo pensaba, en Roma, Mons. Cerri, de la Propaganda, que incluso decía rudamente que el nombramiento de un obispo latino en Alepo pondría término a las perpetuas disputas de los frailes.

En las Indias, el problema seguía siendo el

1. Mons. Marella, nuncio en el Japón y en París. La frase de Mons. Marella está sacada de un discurso pronunciado en el arzobispado de Tokio, el 31 de diciembre de 1936 y recogido en *Missions catholiques*, 16 abril 1937, págs. 178-179, con el título *Les hommes du Pape ont formé les hommes du Pape.*

del Patronato portugués. Virreyes, funcionarios, arzobispos, todos los súbditos de Lisboa montaban vigilantes la guardia en torno a los privilegios que el Papado del siglo precedente había reconocido a su soberano y, en su nombre, a todos ellos. La jurisdicción eclesiástica pertenecía a la Milicia de Cristo, heredera de los templarios[1] y cuyo Gran Maestre era el Rey de Portugal. Sin embargo, el *Asia portuguesa* se hallaba en plena decadencia; jirón a jirón, el imperio de Albuquerque había sido desgarrado por sus rivales: Malaca en 1639, Ceilán en 1658, las Molucas en 1666, fueron arrebatadas por los holandeses, mientras los ingleses se instalaban en Madrás en 1640, en Bombay en 1661, y los franceses en Pondichéry, en 1674. ¿Qué iba a quedar de las condiciones geográficas sobre las que las bulas habían establecido el Patronato lusitano? Roma tenía el campo libre, si así lo deseaba. De hecho, como de costumbre, procedió con extrema cautela, tratando de no chocar con la joven casa reinante de Braganza, y cuidadosa de no dar de una vez demasiados medios a los franceses, cuyo galicalismo no podía menos de inquietar a la Iglesia.

La primera tentativa para crear en las Indias un Vicariato apostólico fue llevada a cabo por Mons. Ingoli de una manera bastante audaz para aquella época. En efecto, escogió a un joven convertido de casta elevada que había tomado el nombre europeo de *Mateo de Castro* y cursado brillantes estudios en Roma. Primero, lo envió a su propio país con el título de «protonotario apostólico»: las autoridades portuguesas le opusieron tantas dificultades, que el joven brahmán cristiano hubo de regresar a Roma. Con tenacidad, Mons. Ingoli le hizo consagrar Obispo y nombrar Vicario Apostólico del Idalkan, territorio independiente de Portugal. Por segunda vez, el Patriarca de Goa obstaculizó la misión del representante de Roma, acusándolo de ser un falso brahmán, un individuo dudoso y, además, enemigo del Patronato. El Padre Vicario volvió a Roma donde la Congregación de Propaganda, negándose a darse por vencida, lo adscribió al reino de Golconda, del que el Gran Mogol acababa de expulsar a los portugueses. Pero no por eso las autoridades de Goa dejaron de llevar adelante su guerrilla contra el Vicario, y el desgraciado Mateo de Castro tuvo que abandonar definitivamente las Indias para ir a morir en la Ciudad Eterna. Pero su trabajo no fue inútil: obtuvo buen número de conversiones, comenzó a fundar un clero indígena, creó entre los brahmanes un Oratorio de San Felipe Neri. Tras él, otros dos Vicarios apostólicos de origen hindú continuaron modestamente su obra, siempre frente a la hostilidad de las autoridades portuguesas, laicas y religiosas. La propagación debía hacerse mejor.

El P. De Rhodes, durante su estancia en Roma, no dejó de multiplicar sus instancias para que la Congregación tomara de una vez la medida que parecía imponerse: multiplicar los Vicariatos apostólicos. Si se trataba de no herir las susceptibilidades portuguesas, bastaba con no crear obispos titulares, al menos inmediatamente, y dar a los Vicarios títulos de diócesis «in partibus infidelium».

Cuando descubrió en París el grupo de jóvenes clérigos «bagotianos», insistió ante Roma para que se escogiera entre ellos a los Vicarios apostólicos. En 1655, la Asamblea del Clero francés votó una moción dirigida a la Santa Sede para que no se retrasara la institución de Vicarios apostólicos. Las cosas se prolongaban aún: algunos, en la Congregación de Propaganda, hubieran preferido reclutar a los futuros jerarcas de Asia entre los italianos. Vanas eran incluso las insistencias de San Vicente de Paúl. Estábase aún en los precedentes estudios preparatorios, cuando la llegada a Roma de los jóvenes y entusiastas «Buenos amigos» precipitó las cosas. Francisco Pallu y Vicente de Meur, a los que pronto se unió Pedro Lambert de la Motte, venían a suplicar al Santo Padre en persona, que les autorizara a partir en misión para el Extremo Oriente. Mons. Alberici, secretario de la Congregación de Propaganda, no puso empeño alguno en recibirlos, y cuando al fin se decidió a ello, la impresión que le produjeron aquellos jóvenes sacerdotes fue tal que cambió

1. Cfr. *Templarios* en el Indice de «*La Catedral y la Cruzada*».

de actitud. Pedro Lambert de la Motte salió de la oficina de la Congregación no sólo con la autorización formal —para él y sus amigos— para que fueran a misionar en Asia, sino con la promesa de un título episcopal para él y para los otros. La futura Sociedad de las Misiones Extranjeras de París, en trance de nacer, iba a ver en sus comienzos cómo se le confiaban los primeros Vicariatos apostólicos del Extremo Oriente.

El 29 de julio de 1658, la Santa Sede nombró a Pedro Lambert de la Motte Obispo de Beryte (Beyruth) y a Francisco Pallu Obispo de Heliópolis (Baalbeck). El primero tenía a sus órdenes la Cochinchina, el Tse-Kiang, el Fo-Kien, el Kiang-Si y Hainam; el segundo, el Tonkín, Laos, el Yu-Nan, el Hou-Kuang y el Sé-Tchuan. El resto de la China, con Pekín, fue confiado casi del todo a un amigo de Pallu, el párroco provenzal Cotolendi. Todos los territorios del Extremo Oriente que no dependían expresamente del Patronato pasaban de esta manera a la vigilancia de la Santa Sede. La Congregación de Propaganda no se hacía ilusiones acerca de la manera como los portugueses acogían aquella iniciativa: prohibió a los Vicarios que se dirigieran a sus sedes por vía marítima portuguesa, les aconsejó que ocultaran la fecha de su salida y les ordenó que permanecieran sin cesar en contacto con Roma por medio de mensajes, para los que estaba previsto un código secreto; también habían de disimular sus títulos hasta que hubieran llegado a sus destinos.

Hay que leer en el gran libro consagrado a ellos por Mons. Henri Chappoulie[1] lo que fue la experiencia misionera de esos primeros Vicarios apostólicos franceses —sobre todo de Pallu y Lambert de la Motte, porque Cotolendi murió poco después de su llegada al Asia: una sorprendente aventura, y al mismo tiempo el vivo ejemplo de lo que de más bello podía suscitar la vocación misionera. Porque aquellos dos hombres jóvenes —Pallu contaba entonces 32 años y Lambert de la Motte 34—, enérgicos, audaces, se entregaron a su tarea con un celo que ninguna dificultad podía desanimar. En el instante en que se disponían a abandonar Europa, la Congregación de Propaganda les remitió detalladas instrucciones, en las que, entre otros muchos excelentes consejos, se les pedía que cumplieran su obra en la renuncia de los medios humanos, el desprecio de los asuntos temporales, la modestia, la simplicidad de vida, la paciencia y la oración, «virtudes todas de los varones apostólicos». En breve, se les pedía que se esforzaran por ser santos y dar a su apostolado un «sabor de eternidad». Lo admirable es que ninguno de los dos fue inferior a las exigencias de ese ideal: si no llegaron a santos, innegablemente fueron Varones de Dios.

Es difícil imaginar los obstáculos y dificultades que en su camino hallaron los representantes de la Santa Sede. La incomprensión y desconfianza de los indígenas no fueron nada en comparación de las intrigas y violencias de los europeos católicos. La Corona portuguesa no se limitó a protestar con vehemencia contra aquellos nombramientos que consideraba un atentado a sus derechos; dejó que las autoridades que la representaban en aquellas tierras llevaran a cabo contra los Vicarios una verdadera guerra, en la que todos los medios parecían buenos. Dos incidentes bastarán para mostrar qué pasión animaba a los defensores del Patronato contra los intrusos: el Capítulo de Goa fulminó la excomunión contra Mons. Lambert de la Motte; y, habiendo naufragado Mons. Pallu en las costas dominadas por los españoles, éstos —de perfecto acuerdo con los portugueses en aquel caso— le hicieron prisionero y no lo dejaron en libertad hasta que hubieron pasado dos años de laboriosas negociaciones. Fueron en numerosas ocasiones los mismos indígenas convertidos quienes ayudaron a los Vicarios apostólicos a resistir frente a las amenazas portuguesas. A las dificultades suscitadas por el Patronato, añadiéronse otras con los misioneros ya instalados, cuya conducta no podían aprobar los ascéticos Pallu y Lambert: dominicos, franciscanos e incluso jesuitas —lo que irritaba especialmente a Pallu, que tenía dos hermanos en la Compañía. ¡Cuántas veces, para perseve-

1. Citado en las notas bibliográficas.

rar en el cumplimiento de su tarea, los dos Vicarios apostólicos hubieron de apelar a Roma, enviar representantes o ir ellos personalmente! Irritados por aquellas resistencias, ellos mismos se dejaban llevar a veces a recriminaciones y gritos de furor comprensibles, pero poco justos. Desearíamos pasar por alto tales conflictos, si no pensáramos que son como la expresión de una intensa vitalidad religiosa en hombres forzosamente imperfectos, por muy elevado que fuera su ideal.

En asuntos tan delicados, la Santa Sede, es decir, la Congregación de Propaganda, mostró notable firmeza. Alejandro VII, Clemente IX, Clemente X e Inocencio XI se negaron sucesivamente a tener en cuenta las protestas de Portugal. Una serie de decisiones romanas acrecentó la autoridad de los Vicarios apostólicos y extendió su campo de acción. Un Breve de Inocencio XI, en 1678, ordenó a todos los misioneros, regulares o seculares, que trabajaran en el territorio sometido a la jurisdicción de los Vicarios apostólicos, que prestaran juramento de obediencia; y la Compañía de Jesús, a la que Roma llegó a amenazar con la clausura de su noviciado, se sometió a tal medida;[1] en 1680, las misiones de Extremo Oriente fueron reorganizadas: creándose seis vicariatos bajo la alta dirección de Pallu y Lambert de la Motte. Sólo un Papa, Alejandro VIII había de separarse de esa línea de conducta, creando en Pekín y Nankín dos obispados «tradicionales», bajo la dependencia de las autoridades religiosas de Macao, es decir, del Patronato. Pero todos sus sucesores volvieron a la actitud tomada por la Congregación de Propaganda. Desde finales del siglo XVII, la institución de los Vicariatos apostólicos había pasado al plano de los hechos y ya no se la discutía seriamente: Inocencio XII, en 1696, creará muchos en China, y para poner término a las rivalidades de los institutos misioneros, decidirá con gran habilidad no confiar solamente su dirección a las Misiones Extranjeras de París, sino también a los jesuitas, dominicos, franciscanos y agustinos: régimen que quedará en vigor hasta nuestros días. De esta manera, gracias a la iniciativa de la Congregación de Propaganda, la Iglesia dispuso, para las tareas misionales, del instrumento de que había de servirse hasta hoy. En el plano local, la misión de los Vicarios apostólicos franceses, dio muestras de eficacia. Ambos murieron relativamente jóvenes: Lambert de la Motte a los 55 años y Pallu a los 58; los dos, después de haber trabajado intensamente por Cristo.

Cuando ambos llegaron, la Indochina se hallaba en la situación prevista por el P. De Rhodes, es decir, con las cristiandades faltas de jefes, decapitadas de sus misioneros europeos a causa de la persecución; era evidente la necesidad de crear lo antes posible un clero indígena. Tal fue el objetivo perseguido con toda energía por los Vicarios. Tomando por base la misión de Siam, donde el Cristianismo era bien aceptado, esforzáronse en penetrar en los dos reinos enemigos de Cochinchina y Tonkín, apoyándose en la organización de los catequistas, que permanecía tal como la creara el P. De Rhodes. Lambert de la Motte envió a la Cochinchina al bretón Chevreuil que, a pesar de una persecución que dejó cuarenta y siete mártires, logró mantenerse, de escondrijo en escondrijo, y enviar a su superior los dos catequistas Trang y Ben, que fueron los primeros sacerdotes de aquella tierra. En el Tonkín fue el tulonés Deydier quien corrió la aventura, penetró en el país disfrazado «de pobre marinero», reagrupó a los catequistas, envió a dos de ellos a Siam para que fueran ordenados y después, aprovechando el paso de un navío francés, en el que viajaba Lambert de la Motte, hizo ordenar a otros siete. Al mismo tiempo se constituía una especie de movimiento de Acción católica femenina con el título de «Amantes de la Cruz». Así, pues, quedaban establecidas las bases de la Iglesia indígena en Indochina: para formar a los sacerdotes, de los que cada vez tendrá mayor necesidad, se abrió en 1665 el *seminario de Ajuthia* en el que pronto se reunieron jóvenes de diez lenguas

1. La que provocó un serio incidente con Luis XIV: indignóse el Rey Sol de que un sacerdote francés hiciera promesa alguna a una autoridad que no fuese la suya. Fueron necesarios varios meses de negociaciones para resolver aquel pequeño problema galicano.

diversas, origen de aquel Colegio general de la isla de Penang que, a través de tantas dificultades, debía representar un papel de primera importancia hasta nuestros días. Cuando se extinguió, en Siam, Lambert de la Motte y cuando Pallu murió en el instante en que, como primer Obispo europeo que se disponía a penetrar en la China del Sur, iba a reconocer aquella parte de su Vicariato, Tonkín y Cochinchina contaban verosímilmente con 60 000 cristianos cada uno. El camino del porvenir aparecía bien jalonado.

Un documento que ordena el porvenir: las Instrucciones de 1659

Ese camino del porvenir podíase ver aún trazado con más claridad en las *Instrucciones* que la Congregación de Propaganda envió, a manera de reglamento general, a sus misiones. El documento de 1659 no contenía solamente consejos y preceptos tocantes a la conducta personal de los misioneros, sino que exponía además un método fundado en sólidas bases teológicas y tradicionales, una verdadera carta de la empresa misionera que, en esencia, no ha dejado de ser de útil aplicación. ¿Quién redactó esas *Instrucciones*? No se sabe exactamente, y sin duda fue un trabajo colectivo, como frecuentemente ocurre en Roma. En torno a Mons. Alberici, secretario de la Congregación, había todo un equipo, en el que parece haber representado un importante papel el sacerdote escocés *Lesley*, que se mostró en todo tiempo el amigo más fiel y eficaz de los Vicarios apostólicos. La influencia, directa o indirecta, del P. De Rhodes, parece haber ejercido también en la elaboración de aquel texto. La Propaganda, en resumidas cuentas, no se limitaba a quebrantar las ataduras que ligaban las misiones a los Estados, ni siquiera a preparar la promoción de un clero indígena: comprendiendo que todo entraba en aquel dominio, definía una verdadera técnica de apostolado.

Dos concepciones se oponían de hecho: o bien considerar que cuanto existía en los países paganos era intrínsecamente malo, costumbres y organización social, creencias religiosas y ritos —y en consecuencia tratar de destruirlos para establecer la Iglesia de raíz—; o bien reconocer la existencia de sociedades indígenas que tenían su fe y sus costumbres, e injertar el Cristianismo de la misma manera que había hecho la Iglesia cuando en el siglo VI, al llamamiento de San Gregorio Magno, trató, no de destruir totalmente los templos y costumbres de los anglosajones, sino de bautizarlos. El primer método había sido, en líneas generales —con raras excepciones—, el de las viejas misiones españolas y portuguesas. Contaba aún con numerosos adeptos: a fin de conquistar para Cristo los países paganos, bastaba con ir a predicar el Evangelio a través de las calles y los campos, con el Crucifijo en la mano, sin preocuparse de las contingencias: la verdad triunfaría a buen seguro.[1] El otro método, más sutil, había sido admirablemente experimentado en China por el gran jesuita italiano *Mateo Ricci*,[2] muerto en 1610, que vivió como un letrado del Celeste Imperio, estudió minuciosamente las costumbres y el pensamiento de la China, para comprender cómo podría injertarse en ellos el Cristianismo. Tres años antes, había muerto en la India otro jesuita, el *P. De Nobili*[3] que había puesto por obra los mismos medios entre los brahamanes. Este segundo método podía claramente apoyarse en San Pablo, en aquel San Pablo de «judío entre los judíos, griego entre los griegos, gentil entre los gentiles».

En sus cartas, en sus relaciones a la Congregación de Propaganda, en el relato de sus *Diversos Viajes* —muy leído por entonces—, el P. De Rhodes insistió con frecuencia sobre la necesidad de adaptación de los métodos de apostolado a las costumbres locales: criticaba viva-

1. Se ha observado que en la oposición entre ambos métodos se echa de ver una diferencia teológica: uno de ellos da mayor importancia a los «medios humanos», lo que en diferente plano se identificaría con las concepciones espirituales de los jesuitas; el otro procede de una concepción agustiniana de la Gracia.
2. Ver *«La Reforma Católica»*.
3. Ver *«La Reforma Católica»* y, en la presente obra, más adelante.

mente la costumbre que existía en las Indias de arrebatar sus vestidos indígenas a los nuevos convertidos, «lo que les era muy duro» —decía—; «por lo que a mí toca —añadía—, sé bien que en China he resistido a quienes querían obligar a los nuevos cristianos a cortar sus largos cabellos... y les decía que el Evangelio les obligaba a arrancar el error de su espíritu, pero no las largas cabelleras de sus cabezas». Cosa que era la misma sabiduría.

Las *Instrucciones de 1659* tomaron formalmente posición en tal debate. Ya en 1623 —cuando tenía un año de existencia— la Congregación de Propaganda había aconsejado a los misioneros que aprendieran los idiomas indígenas. En 1659 se lo ordenaba, prohibiendo que el catecismo fuera enseñado en idioma diverso del de los futuros bautizados. Yendo más lejos todavía, les dijo —habría que subrayar de un extremo a otro todo este admirable pasaje—: «Guardaos de cualquier esfuerzo o consejo para que aquellos pueblos cambien sus ritos, sus vestidos y costumbres, en tanto que éstos no sean abiertamente contrarios a la religión y las buenas costumbres. ¿Qué hay más absurdo que introducir entre los chinos a Francia, España, Italia o cualquier otra nación de Europa? No es eso lo que debéis introducir, sino la fe que no rechaza ni quebranta ritos y costumbres, con tal de que no sean malos, y que, por el contrario, quiere que se les proteja.»

Nunca nos maravillaremos bastante del profundo conocimiento del alma humana que testimonian tales palabras y otras muchas. Las *Instrucciones* recomendaban a los misioneros que nunca compararan las costumbres europeas a las indígenas, para despreciar éstas y exaltar aquéllas; que practicaran las mismas virtudes de contención y paciencia que habían observado en China; que modelaran lo mejor posible sus modos de vivir sobre los de los pueblos que iban a convertir. No quiere ello decir que la Congregación tratara de disimular la posible existencia de muchas cosas reprensibles en las costumbres de los pueblos paganos; pero, afirmaba, no había que tratar de modificarlas de una vez; convenía «purificar progresivamente lo que pudiera haber de reprensible».

Nada podía cambiarse ni añadirse a aquel texto genial. Si aquellas *Instrucciones* hubiesen podido ser, durante tres siglos, la carta-magna misional de la Iglesia, ¡cuántos errores y cuántos dramas se hubieran evitado; cuántas conquistas se hubieran llevado a cabo, sin duda alguna! Pero el menosprecio de la realidad, cierto espíritu de «jactancia europea», cierta estrechez de miras, sin hablar de las sórdidas envidias, no permitirían que las *Instrucciones* produjeran los resultados que podían esperarse de ellas. Ya, cuarenta años antes, el P. Valignano, *visitador* jesuita del Extremo Oriente, había presentido que el conflicto era inevitable entre ambos extremos: y estalló en el siglo XVII, con gran daño de la causa cristiana.

La deplorable Disputa de los Ritos chinos

La primera y trágica advertencia había sido dada a comienzos del siglo en el país asiático en que la Iglesia alcanzara los más brillantes triunfos: el *Japón*.[1] Siguiendo las huellas de San Francisco Javier, otros misioneros jesuitas habían trabajado en otro tiempo con tal intensidad, que el Imperio del Sol Naciente pudo ser llamado «floreciente jardín de Dios». No había allí menos de 300 000 cristianos en 1600, y las conversiones obtenidas entre las clases más elevadas parecían anunciar nuevas mieses y siegas. Pero ya tres años antes había comenzado, con la crucifixión de veintisiete cristianos, una persecución que no cesaría de acentuarse hasta desembocar en la supresión total del Cristianismo. Tal actitud obedecía a causas complejas: hostilidad para con una doctrina que se oponía a los diversos cultos del país, desconfianza hacia cuanto viniera del Occidente conquistador, temor de los dirigentes nipones a ver instituirse un clan cristiano, conducido por los nobles y capaz de arruinar su poder. Diversos errores de los católicos occidentales, especial-

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

mente de los franciscanos y dominicos llegados de Manila, intrigas de comerciantes protestantes ingleses y holandeses contribuyeron también a desencadenar —y sostener después— la persecución.

El decreto de 1614, repetido siete veces en los años siguientes, proclamaba «mala y contraria a la doctrina» a la fe cristiana. Los misioneros fueron expulsados; quienes intentaran volver, morirían; las iglesias fueron destruidas y los fieles conminados a apostatar. Multiplicáronse las ejecuciones; 68 en 1618, 88 en 1619; en 1622 tuvo lugar en Nagasaki la «gran hoguera» que hizo treinta víctimas de una vez, de los que nueve eran jesuitas, diez dominicos y tres franciscanos, que marcharon a la muerte con calma sublime, guiados por el heroico jesuita italiano Carlos Spínola. A partir de 1623 —fecha del «gran martirio» de Tokio—, bajo el Shogun Yemitsu, la persecución se hizo sistemática. Lleváronse a cabo diversas levas: se exigía a los sospechosos que pisotearan la Cruz. Las torturas fueron más espantosas aún: inventáronse suplicios refinados: colgar al condenado durante días enteros con la cabeza abajo, sobre una fosa colmada de inmundicias, o bien sumergirlo en aguas sulfurosas, que le roían las carnes. Una rebelión popular, provocada en 1639 por causas que nada tenían que ver con la religión, acrecentó el odio contra los cristianos. Llegóse a asesinar completamente a una embajada portuguesa en el momento en que el barco que llevaba a aquellos hombres arribó a las costas niponas. Si es cierto que hubo abundantes apostasías, no lo es menos que por cientos y millares perecieron los cristianos en los suplicios. Se han contado hasta 3617, pero un autor japonés ha fijado el número de víctimas en 200 000; la Iglesia beatificaría a más de doscientos de ellos. Todas las tentativas hechas por los misioneros para poner el pie de nuevo en el Japón resultaron desastrosas: así las del franciscano Sotelo en las tierras del Norte y las de los jesuitas del P. Rubino, como la del dominico francés Courtet, en 1657. La última experiencia sería, en 1708, la del abate Sivotti, que murió encerrado en una especie de agujero no mucho más grande que su cuerpo. El «floreciente jardín de Dios» permanecería durante dos siglos cerrado al Cristianismo. Una verdadera inquisición anticristiana veló para impedir todo intento de retorno. Pero por doquier subsistían, hasta en la vieja raza de los Ainos —en el extremo norte del archipiélago—, pequeños núcleos de cristianos que, sin sacerdotes, durarían hasta el siglo XIX: Mons. Petitjean los descubrirá, conmovido, en 1865. Bien poco era, tras las grandes esperanzas que se habían concebido.

Apoyándose precisamente en el recuerdo de ese drama, Mons. Pallu escribía en 1678, en una relación a la Congregación de Propaganda, que solamente la creación de una iglesia indígena, que tuviera sus sacerdotes y obispos, suprimiría las sospechas «que los príncipes puedan albergar de que, so capa de religión, los misioneros quieran convertirse en dueños de sus Estados». Ya, sesenta años antes, el P. Sotelo había reclamado y obtenido de Roma la promesa de crear un Obispo japonés, y la Propaganda, desde su fundación, había estudiado la posibilidad de suavizar las normas del Concilio de Trento en lo referente a la formación de sacerdotes indígenas y a la liturgia. También el P. Valignano recomendó la adaptación: pero, de hecho, nada se había avanzado en aquel camino. El Patronato español miraba con mal ojo aquellas tendencias: ¡incluso hizo arrestar al P. Sotelo! Verdad es que fue nombrado un Obispo para el Japón... pero español, y no japonés. Los sacerdotes nipones fueron poco numerosos: trece en total.[1] Pasó tanto tiempo antes de que fueran firmados los decretos de adaptación, que llegaron en plena persecución. La Iglesia, a pesar de la clarividencia de algunos, no había sabido hundir en la tierra nipona raíces lo bastante vivas para que el catolicismo, niponizado, resistiera victoriosamente a la prueba. Si al menos se aprendiera aquella lección...

La situación se presentaba de diversa manera en China. El Cristianismo, brutalmente separado del Imperio a finales del siglo XIV,

1. En 1626, la Congregación de Propaganda mandó al Obispo del Japón, refugiado en Macao, que ordenara allí sacerdotes a algunos japoneses exilados, para enviarlos después a su patria.

tras el hundimiento de la dinastía mogola,[1] no había sido plantado de nuevo hasta finales del siglo XVI, gracias al genio misionero del P. Mateo Ricci.[2] Vestido con la túnica de seda de los letrados, convertido en «Li-Mateu», el hábil jesuita logró llegar hasta cerca del Emperador, sorprendiéndole con sus conocimientos astronómicos y geográficos; y, gracias a él, pudo difundirse el Evangelio, no sólo entre los sabios, sino en algunas poblaciones y en los campos. Pero, a la muerte del P. Ricci, en 1610, las 300 iglesias chinas no contaban aún más que con algunos miles de fieles: entre 2500 y 6000. Nada que pudiera compararse al éxito del Cristianismo en el Japón. En todo caso, nada que pudiera inquietar seriamente a las autoridades chinas: y de hecho, aunque en los veinte años que siguieron hubo algunas persecuciones en ésta o la otra provincia, fueron siempre esporádicas y locales. El desarrollo del Cristianismo no sufrió nunca por ellas.

El método empleado siguió siendo el de «Li-Mateu». Los jesuitas enviados a China fueron escogidos entre los varones más sabios de la Compañía para que su prestigio científico se impusiera a las autoridades chinas: levantar mapas, fundir cañones, pintar cuadros... fueron medios de apostolado, y la influencia de aquellos Padres en la Corte permitió que otros evangelizaran en el Imperio. Tan grande fue su éxito, que algunos de ellos recibieron el título y las insignias —no las funciones— de los mandarines. Los más notables de esos jesuitas sabios fueron, sucesivamente, el alemán *Adam Schall* y el belga *Fernand Verbiest;* más tarde, los de la misión de matemáticos franceses, los RR. PP. de Fontaney, Gerbillon y Bouvet. Tal fue su habilidad que, cuando la dinastía Ming fue derrivada[3] a consecuencia de la Guerra civil de 1644-1663 y reemplazada por los Manchúes, los Padres consiguieron mantenerse en el aprecio de los nuevos dueños. Es verdad que hubo algún frenazo, especialmente en 1665, cuando un edicto de proscripción parecía ir a arruinar a la joven iglesia china; pero los jesuitas superaron la crisis, y pronto el Emperador *Kang-Hi* —que reinaría hasta 1722— hizo de ellos sus familiares y sus maestros en ciencias y en filosofía.

Todo el siglo XVII fue —en líneas generales— para la iglesia china una época de constante progreso. A partir de 1650, podíanse calcular en 150 000 los fieles; las iglesias más prósperas estaban, de una parte, en Pekín, y de otra, en la región de Chen-Si y de Shangai a Nankín. Ante los éxitos de los jesuitas, otras congregaciones desearon enviar sus misioneros a China: los dominicos, que habían partido de Manila y pasado por Formosa, desembarcaron en 1631; los franciscanos, en 1633; más tarde, en 1680, llegaron los agustinos, y en 1683, los *Messieurs* de las Misiones Extranjeras. Es indudable que de todo ello resultaría una apostólica emulación; pero ¿no era de temer que surgieran también determinadas rivalidades? Los que iban llegando de nuevo no comprendían todos los métodos de los jesuitas: su prudencia, su habilidad en hacer la corte a los dueños de la China. A partir de 1638, los errores de los franciscanos provocaron brutales reacciones por parte de algunas autoridades provinciales. A petición de los jesuitas, el Papa Paulo V había concedido al clero indígena, desde 1615, el *derecho de rezar el Oficio, decir la misa y administrar los sacramentos en lengua china;* los indultos de Alejandro VII, en 1658, confirmaron análogas concesiones canónicas: lo que los franciscanos y dominicos españoles hubieron de admitir de mala gana. ¿No corría peligro la China de convertirse en campo de batalla entre los partidarios de uno y otro método, la adaptación y la «tabula rasa»?

Nada de esto impidió que los progresos de la iglesia china continuaran. En 1692 los jesuitas obtuvieron de Kang-Hi un edicto general de tolerancia. Hacia 1700 podía estimarse en 300 000 el número de bautizados. La penetración entre los sabios se había hecho más lenta; pero, en la masa, las conversiones eran

1. Ver *«La Catedral y la Cruzada»*.
2. Ver *«La Reforma Católica»*.
3. El último Ming y su mujer, refugiados en la China del Sur, recibieron el bautismo con los nombres de Constantino y Elena... ¡ni más ni menos!

cada vez más frecuentes. Había comenzado a nacer un clero indígena, en el que se distinguían personalidades de insigne santidad, como *Lo Win Tsao*, llamado *Gregorio López*, simple sacerdote —el único sacerdote chino entonces ordenado— que había regido a las 175 cristiandades del Fo-Kien durante la persecución de 1665 y, por sí solo, no había logrado menos de 5000 conversiones; en el momento de la división administrativa de 1678, reclamado por Mons. Pallu, fue consagrado Obispo y encargado de las seis provincias septentrionales del Imperio. En 1696 púsose en práctica un plan sistemático para el establecimiento en China de la jerarquía episcopal, según lo había soñado el P. Ricci, decidido por la Congregación de Propaganda después de la institución de los Vicarios: todo un sistema de Vicariatos vendría a añadirse al viejo arzobispado de Macao, en plena decadencia, y a los más recientes obispados de Pekín y Nankín, a fin de cubrir todo el Imperio y sus zonas anejas. El futuro de la iglesia china parecía radiante; pero ya, desde hacía medio siglo, se incubaba la crisis interna, que iba a ensombrecer el panorama.

Había estallado en 1645. Un dominico español, el P. de Morales, llegado a China tras una prolongada estancia en las Filipinas, tomó claramente posición[1] contra ciertos métodos usados por los jesuitas en su apostolado. A decir verdad, en líneas generales, su actitud era la misma de todos los recién llegados, fueran Hijos de Santo Domingo o de San Francisco. Adaptar lo más posible el Cristianismo a las costumbres y tradiciones chinas como, desde los días del P. Ricci hacían los jesuitas, les parecía un atentado a la integridad de los dogmas cristianos y *una complicidad con vergonzosas supersticiones*. La intransigencia y el orgullo del P. de Morales le valieron el ser expulsado por las autoridades chinas; acudió a Roma, expuso a la Inquisición cuanto había visto y obtuvo una condena formal de las costumbres jesuitas —al menos, tal y como él las había descrito—. Inmediatamente, los jesuitas enviaron a Roma al P. Martini que, habiendo expuesto a su vez —¡y de qué manera diferente!— los métodos de la Compañía en China, obtuvo en 1656 una aprobación en buena y debida forma. De hecho, los jesuitas y sus adversarios partían de bases radicalmente diversas: una libertad concedida a los letrados, una forma de devoción practicada por los intelectuales, pueden resultar dañosos para el pueblo sencillo e ignorante: así, el culto a la Virgen y a los santos, en nuestra Edad Media, admirable en la piedad de un San Bernardo, llegaba en las masas a supersticiones frecuentemente absurdas. Clemente IX, en 1669, manifestará una gran prudencia al declarar que los dos decretos de 1645 y 1656, en apariencia contradictorios, seguían siendo válidos según sus condiciones.

¿Sobre qué versaba exactamente la disputa? El término de *Ritos chinos* es demasiado limitado y no abarca todo el objeto del debate. Tratábase, de hecho, de una discusión acerca de las costumbres, una disputa de vocabulario que ponía en tela de juicio los datos teológicos y, substancialmente, de una profunda divergencia en los métodos de apostolado. En su esfuerzo por adaptar el Cristianismo a la vieja civilización china, los jesuitas llevaron a cabo un profundo estudio de los clásicos, buscando el origen histórico y la interpretación de las ceremonias y distinguiendo cuidadosamente lo que hubiera podido ser añadido por el uso popular, más o menos supersticioso. Habían llegado a la conclusión de que los honores rendidos al gran Confucio no constituían propiamente un culto, y que los templos confucianos no eran monumentos para orar a la divinidad, sino centros *de reunión de sabios; además, ¿no había prohi*bido un edicto imperial conceder a Confucio honores divinos y dirigirle plegarias? Aparte de esto, las ceremonias que los chinos organizaban para honrar a sus difuntos no parecieron en absoluto, a los herederos de Ricci, especie alguna de latría, ni nada que superara las legítimas manifestaciones de piedad filial y gratitud. Por lo tanto, no parecía que tales cosas debieran proscribirse.

Por otra parte, estudiando a Confucio, los

1. Quedó horrorizado al saber que la misma palabra *tsi* designaba a la misa y las supersticiosas ceremonias en honor de los muertos.

jesuitas creyeron descubrir que su doctrina sobre los atributos de Dios no difería esencialmente del Cristianismo, e incluso se acercaba a él bastante. El *Tien,* el Cielo, o el *Chang-ti,* el Soberano Señor, en quien Confucio tenía una firme confianza, era, según ellos, el verdadero Dios.

¿Era todo eso aceptable? En su inmensa mayoría, los jesuitas lo creían, por más que uno de ellos, el P. de Visdelou, eminente especialista en antigüedades chinas, no reparaba en decir que algunos de sus correligionarios iban demasiado lejos. En todo caso, los demás misioneros veían las cosas de manera muy diferente. Como no estaban mezclados con los ambientes intelectuales ni conocían la religión china más que a través de los usos populares, creían encontrar en ella todas las señales de la superstición. Para la masa, Confucio era un dios. Los chinos quemaban perfumes ante las tablillas en que se escribían los nombres de sus antepasados; presentábanles manjares y frutos: ¡otros tantos signos evidentes de idolatría! Por lo que toca a los términos de «Cielo» y «Soberano Señor», eran anfibológicos y podían designar igualmente a cualquier Júpiter pagano que al verdadero Dios: de esta manera, dominicos, franciscanos y los demás misioneros no jesuitas, exigían que se tradujera «Dios» por *Tien-tchu,* «Dueño del Cielo», expresión evidentemente inspirada en la teología occidental de la época —«Aquel que reina en los cielos», decía Bossuet—, pero poco habitual en China; sólo esta expresión les parecía que evitaba cualquier equívoco.

Llevado de esta manera, el conflicto tenía todas las apariencias de prolongarse como un diálogo entre sordos. Además, fue envenenado por diversas circunstancias. Los dominicos y franciscanos llegados de las Filipinas tenían poca simpatía por los jesuitas italianos, alemanes, belgas o franceses que con tanto éxito brillaban en Pekín. Por otra parte, la batalla del jansenismo se recrudecía en Europa, y se presentaba una espléndida ocasión a los enemigos de la Compañía para gritar que los Padres practicaban, con respecto a las supersticiones chinas el mismo laxismo que para con los pecados de sus penitentes; tal era la opinión de Arnauld e incluso de Bossuet: ¡solamente en Francia, entre 1657 y 1700, aparecieron doscientos libros y folletos sobre este tema de controversia! De esta manera, el problema de la elección entre el método de adaptación y el otro, tan grave que hubiera sido conveniente proponerlo serenamente, con el único deseo de apartar incertidumbres y errores y, como decían las *Instrucciones de 1659,* de «purificar progresivamente lo que hubiera de reprensible», apareció sumido en una atmósfera apasionada, en medio de intrigas inextricables. Así se explica que, aquellos mismos a quienes la Santa Sede enviara al Extremo Oriente para promover una Iglesia indígena, los Vicarios apostólicos, en parte por desconfianza hacia los jesuitas, en parte por sincera convicción de hallarse en presencia de un peligro real, se erigieron en resueltos enemigos del único método que, al precio de algunas precisiones, hubiera podido fundar sólidamente la iglesia china. En cuanto fue nombrado sucesor de Mons. Pallu, en 1684, *Mons. Maigrot,* declaró a los «ritos chinos» una guerra sin cuartel.

Es inútil entrar en los detalles de la dolorosa disputa. Adquirió ésta un carácter violento cuando en 1693 —el mismo año que siguió al edicto de tolerancia obtenido de Kang-Hi por los jesuitas—, Mons. Maigrot publicó un mandato en el que condenaba los «ritos chinos». Informada por el Vicario apostólico, la Congregación de Propaganda adoptó idéntica actitud. En vano los jesuitas pidieron al Emperador mismo que hiciera precisar el sentido exacto de las ceremonias confucionistas y el vocabulario teológico en uso: el juicio del Gran Consejo no fue siquiera examinado en Roma.[1] En 1704, Clemente XI rechazó oficialmente a los defensores de los ritos, y al año siguiente envió a China a un legado, *Thomas de Tournon,* para que impusiera su voluntad. Aquel joven prelado saboyano, camarero secreto, mostróse tan equivocado, que Kang-Hi acabó por retenerlo en residencia vigilada en Macao, donde el desdicha-

1. La disputa tuvo un episodio parisino: habiendo escrito el jesuita Le Comte un libro excesivo y torpe acerca de la cuestión, Bossuet le replicó violentamente, La Sorbona condenó los ritos chinos.

do murió sin otro amigo que el jesuita P. de Visdelou, que había seguido su opinión, consolado un tanto en su desgracia por el capelo cardenalicio que el Papa le concedió. Para obligar a los misioneros favorables a los «ritos chinos» a someterse, la Constitución *Ex illa die,* de 1715, les imponía juramento de obediencia a las decisiones pontificias: lo que hicieron —los jesuitas y los demás— no sin amargura y tristeza. Pero de pronto, furioso al ver cómo se burlaban sus disposiciones y se derogaban los usos de «Li-Mateu» el emperador Kang-Hi lanzó, en 1717, un edicto que prohibía la predicación del Cristianismo; y su sucesor, en 1724, expulsó a todos los misioneros, a excepción de los jesuitas científicos que trabajaban en Pekín: excepción que fue poco apreciada por los demás... Entretanto, había sido enviado un segundo legado para proseguir aquel asunto: *Mons. de Mezzabarba* que, más fino que Tournon, comprendió que se había ido demasiado lejos en determinados puntos y, por su propia autoridad, concedió «ocho autorizaciones» referentes a la cristianización de ciertos ritos chinos. Benedicto XIV, mal informado, los anuló, en 1742, por la bula *Ex quo singulari.* Aquello era el fin: la disputa, que duraba un siglo, se dio por terminada. Roma se había definido contra las ideas del P. Mateo Ricci.[1]

Deplorables fueron los resultados de aquel penoso debate. El más evidente fue que la penetración del Cristianismo en los medios cultos quedaba radicalmente eliminada. «Los letrados y las gentes de posición que querrían hacerse cristianos —escribía un jesuita en 1726— se apartan de nosotros desde que, por orden del Santo Padre, publicamos sus decretos.» Y otro constataba veinte años después: «La Cristiandad de China se ha reducido a los pobres.»

¡Y si al menos esta cristiandad popular hubiera seguido creciendo! Pero no pudo menos de disminuir. Hacia 1700 contaba todavía con unos 200 000 cristianos, repartidos en todas las provincias. Desde 1707, las autoridades se mostraron malévolas, sin que haya que atribuir al Asunto de los Ritos su cambio de actitud. Prohibióse la predicación. Un decreto de 1717 expulsó a los misioneros, no dejando en todo el Imperio más que a 47 autorizados; a partir de 1723 comenzó la persecución, esporádica, sin duda, y muy variable según las provincias, pero que no por eso fue menos numerosa en víctimas como el dominico Mons. Sanz, decapitado en 1757, mientras que otros cuatro sacerdotes de su misión morían estrangulados. En vano los sabios jesuitas que permanecían en Pekín trataron de vencer aquella corriente hostil. La Iglesia de China entró en una clandestinidad de la que no saldría hasta que, en el siglo XIX, el Occidente abriera las puertas del Celeste Imperio, bajo la amenaza de sus cañones. Esta Iglesia sobrevivió porque heroicos grupos de misioneros inflamados de fervor aceptaron arriesgar sus vidas para mantener en aquella tierra el Evangelio: jesuitas, dominicos, lazaristas, sacerdotes de las Misiones Extranjeras, entre los que sobresale una admirable figura, la de *M. Potier.* Y también porque un puñado de sacerdotes chinos mantuvo intacta la fidelidad de su fe en medio de las dificultades: *Andrés Ly,* apóstol de Se-Tchuen, que durante diecisiete años dirigió por sí solo aquella provincia, tan grande como Francia; o en el Kan-Su y el Shen-Si, *José Kio,* de extraordinaria actividad, pueden ser considerados como modelos de ese clero chino cuyo heroísmo admira nuestro tiempo. Mas, a pesar de tantos esfuerzos y tanto valor, la cristiandad china no dejó de decrecer. Sus tres diócesis de Macao, Pekín y Nankín, siempre sometidas a la jurisdicción de Goa, sus tres Vicariatos apostólicos, vaciáronse lentamente de substancia. En el momento de la supresión de la Compañía de Jesús no había más que 49 misio-

1. La actitud de la Santa Sede acerca de esta cuestión de los «ritos chinos» no cambiaría hasta nuestros días. El juramento de obediencia a las decisiones de 1715 y 1742 fue exigido a los misioneros hasta 1914. Sólo en 1939, Pío XII replanteó la cuestión con diverso espíritu, autorizando a los misioneros a aceptar las ceremonias chinas que no fueran evidentemente supersticiosas; y en 1942, refiriéndose al decreto de 1615 de Paulo V, permitió a los sacerdotes chinos celebran la Misa, salvo el Canon, en la lengua literaria china. Cfr. la conferencia del Cardenal Constantini en el Colegio Urbano, el 10 de marzo de 1956.

neros blancos y 44 sacerdotes autóctonos; y el inmenso Imperio no contaba ya más que con 125 000 fieles. Una terrible persecución, que estalló en 1784, había de diezmar aún aquella pequeña grey.

Análoga disminución se observó en Indochina. No porque allí haya sido tan viva la Disputa de los ritos; los «libros», como entonces se decía, es decir, las enseñanzas confucionistas eran allí poco conocidos. Pero el trabajo tan bien comenzado por Rhodes, Lambert de la Motte y Pallu, fue detenido en su desarrollo por numerosas causas; unas, intrínsecas al catolicismo, sobre todo —como siempre— la rivalidad entre las Ordenes (en Cochinchina, la disputa entre los sacerdotes de la misión y un barnabita nombrado Vicario apostólico, evolucionó hacia el melodrama); otras, eran exteriores. Efectivamente, el nacionalismo se exasperó en diversas ocasiones, incluso en países en los que —como en Siam— no parecía existir; hubo incluso una especie de contraofensiva budista, conducida por el poderoso clero del «Pequeño Vehículo», que arrastró consigo movimientos de xenofobia, a veces sangrientos.[1]

Lo más grave fue que Siam, que había sido el punto de partida de las misiones indochinas, se mostró inesperadamente hostil. Cuando, en vida aún de Lambert de la Motte y bajo el vicariato de su discípulo Laneau, se entablaron fastuosas relaciones diplomáticas entre Siam y la Francia de Luis XIV —relaciones de las que se había beneficiado el Cristianismo—, una reacción brutal comenzó en 1687 y llevó al arresto del Obispo y los misioneros y al saqueo de las iglesias. La fiebre cayó inmediatamente, y la Iglesia pudo volver a instalarse en aquellas tierras: pero su situación siguió siendo precaria. En 1730 la hirió una nueva persecución; después sucediéronse, a partir de 1754, las terribles invasiones birmanas que arrasaron el seminario de Ajuthia (trasladado a Pondichéry) y numerosas iglesias, y dispersaron las cristiandades, reduciéndolas a un estado esquelético.

Desde finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII, la situación fue decayendo en toda la península. Una tentativa de penetración en Birmania, en 1693, no llevó más que al martirio de los misioneros Genoud y Joret, encerrados en sendos sacos y arrojados al río; los barnabitas italianos no consiguieron establecerse allí hasta 1721. En el Tonkín, la persecución estalló cinco veces, en 1696, 1713, 1721, 1736 y 1773. En Cochinchina fue casi continua, con períodos de paroxismo, como en 1750 y 1766, cuando el mismo Vicario apostólico hubo de huir. En aquel momento no había más que seis misioneros en la Cochinchina, y los fieles habían disminuido en la mitad. El conjunto de las misiones de Indochina era, pues, desolador: solamente las cristiandades del Tonkín conservaban vitalidad; las del Oeste estaban dirigidas por las Misiones Extranjeras de París; las del Este, por los dominicos españoles, que trabajaban bien, unos y otros ayudados por cuatro docenas de sacerdotes indígenas llenos de celo. Hacia 1789, la cristiandad indochina no superaba demasiado los 50 000 fieles. Era bien poco, después de tantas esperanzas y tamaños esfuerzos.

En la India de Nobili y de Juan de Britto

Los mismos problemas planteados en China aparecían en la India. Y de manera más grave y urgente. El Patronato ejercía allí una autoridad más intransigente y suspicaz. Dondequiera estuviesen instalados, sacerdotes y frailes portugueses y caballeros de Cristo vigilaban para que nadie penetrara en sus dominios. Un buen capuchino francés, Efrén de Nevers, podía comprobarlo a su propia costa: llamado a Madrás en 1649 por el soberano local, y después de conseguir levantar una iglesia y un hospital, fue simplemente aprisionado por los portugueses y arrojado a los calabozos de la Inquisición de donde ni siquiera pudo sacarle el

1. Sabido es que el budismo se divide en dos grandes sistemas, en dos observancias: el Grande y el Pequeño Vehículo. Este último, que se diferencia del otro porque ve en Buda un hombre sabio más que un dios, es el más estricto. Posee una organización monacal muy poderosa.

Papa, y de los que, por último, le liberó la intervención del Rey hindú de Golconda, que amenazó con incendiar Meliapur si no se dejaba libre a su protegido.

Esa imperiosa dominación de los portugueses tenía, con todo, sus buenos aspectos. Sus misiones alcanzaban un desarrollo que no debe desestimarse: jalonaban casi toda la costa de la península. Goa, capital espiritual al mismo tiempo que administrativa, verdadero punto de partida para todo el Oriente, para el cuartel general de las misiones. Pero la penetración en el mundo indígena —tan excelentemente comenzada por San Francisco Javier— se debilitaba visiblemente. El «pranguismo», es decir la lusitanización de los indígenas que deseaban convertirse, seguía siendo el único método admitido por el clero blanco. Imponíase a los convertidos nombres portugueses, se les obligaba a comer carne de buey, a calzarse con cuero y a frecuentar a extranjeros impuros: cosas todas que los desacreditaban a los ojos de sus compatriotas fieles a los viejos usos. Método que, por otra parte, no estaba inspirado en el deseo de dominar, sino en una solicitud —mal entendida— de la igualdad cristiana, por el resuelto destierro de todo racismo, que constituye el honor de la colonización portuguesa.

Tal política desembocó, en 1620, en la rebelión de los «Cristianos de Santo Tomás».[1] Reintegrados a la Iglesia romana en 1599, pero irritados porque quería prohibírseles su viejo rito sirio-caldeo y sus oraciones en dialecto malabar, se dispusieron a la secesión; su cisma, hecho inevitable por la estupidez de algunos occidentales, había de ser consumado en 1663: arrebató a la Iglesia de Roma a 150 000 fieles, de los que sólo una parte volvería en 1930. Aquello era una advertencia a la que no se prestó atención alguna en las cómodas parroquias y ricas casas religiosas de Goa.

Sin embargo, los viejos métodos fueron abandonados a comienzos del siglo XVII en un importante sector de la India. Enviado en 1606 a un puesto avanzado en el interior de aquellas tierras, la región del *Maduré,* un jesuita italiano, de ilustre familia, gran inteligencia e inmensa caridad, el *P. Roberto de Nobili* (1577-1656) comprobó que sus predecesores no habían obtenido allí resultado alguno. Comprendiendo entonces las verdaderas razones del fracaso, vistióse con la túnica amarilla de los «sannyasi», vivió a la manera de los ascetas indios, estudió su lengua y libros sagrados y, en pocas palabras, se hizo «brahman entre los brahmanes» en todo lo posible. Recompensáronle cada vez más numerosas conversiones: permitía a los nuevos cristianos conservar el «silak» de sándalo sobre la frente, el cordón brahmánico, el mechón de cabellos en la cabeza y la celebración de algunas fiestas tradicionales. Había de trabajar en el Maduré hasta su muerte, en 1656, fecha en que dejaba una Cristiandad en pleno desarrollo, con sus iglesias, su escuela de catequistas, y desbordada ya sobre las regiones vecinas. Aquello era la prueba de que el método era bueno.[1]

Pero las innovaciones de Nobili provocaron grandes cóleras, chocaron de frente con muchos prejuicios e intereses. Uno de sus correligionarios, el P. Fernández, lo denunció en 1610 a la Inquisición de Goa e hizo que se le condenara: aquel hombre aceptaba los baños rituales del hinduismo, el incensamiento con sándalo y toda clase de costumbres supersticiosas. Peor aún, creaba sistemáticamente equívocos entre las santas verdades del Cristianismo y los errores de la teología hindú. Denunciado a Roma, criticado por su General y por su primo, el Santo Cardenal Belarmino, Nobili se defendió con tanta habilidad como energía. Por último, el Patriarca de Goa, que acusaba al apóstol del Maduré de haberse «pasado al paganismo» y al mismo tiempo —lo que muestra el verdadero fondo de todo aquello— de querer expulsar de la India a los portugueses, comprendió que no se le daba la razón. Después de trece años de controversia, Gregorio XV y la joven Congregación de Propaganda aprobaron en 1623 los

1. Ver *«La Reforma Católica»*.

1. La obra del P. Nobili ha sido estudiada en *«La Reforma Católica»;* ahora resumimos lo dicho entonces.

métodos de aquel que —según una relación— «había iluminado a la India».

Por desgracia, ochenta años más tarde, reanudóse la controversia como réplica a la Querella de los Ritos chinos. La misión del Maduré había seguido prosperando. Con gran habilidad, para no oponerse al régimen de castas, se procuraba la especialización de los misioneros: dos vivían como brahmanes, para ejercer su apostolado en las clases elevadas; siete, como «pandaram», es decir, como ascetas mendigos entre los trabajadores e incluso entre los parias. Tal innovación fue reprochada a los jesuitas como contraria a la caridad cristiana. Después, algunos volvieron a los argumentos que ya había manejado Fernández contra el P. Nobili: los Padres consentían costumbres paganas y ritos supersticiosos, a los que se englobaba con el nombre de «ritos malabares» —lo que denunciaba a ojos vistas la pésima información, puesto que la costa del Malabar nada tenía que ver con la elevada meseta del Maduré—. Uno de los peores reproches que se hacía a los jesuitas era que en las ceremonias del bautismo, por atender al horror instintivo que los hindúes sienten hacia la saliva y el aliento humano, les habían dispensado de ambos sacramentales. En 1704, llegado a Pondichéry de paso para la China, el Legado pontificio Tournon se enteró del asunto, llevó adelante una sumaria encuesta y publicó un decreto de acuerdo con las sugerencias de las autoridades de Goa. Protestaba de los misioneros y recursos a Roma: las discusiones duraron treinta años. Por último, Clemente XII confirmó en líneas generales las decisiones de Tournan, y los misioneros recibieron la orden de jurar por escrito que no tolerarían en adelante los «ritos malabares». Pero se dejaba abierta la cuestión de los parias y no se prohibió a los jesuitas que siguieran reclutando misioneros para que fueran a vivir entre las clases más bajas. *Benedicto XIV*, en 1744, animó incluso, calurosamente, aquella institución. Y mientras los misioneros-brahmanes se hacían más escasos y la penetración entre las castas elevadas —lo mismo que en China— quedaba paralizada, los «pandaram swami», los misioneros de las gentes humildes, continuaban haciendo progresos.

Uno de ellos ha dejado junto a su gran nombre el ejemplo de su santa y luminosa figura: *San Juan de Britto* (1647-1693). Jesuita portugués, perteneciente a una de las primeras familias del reino, amigo personal del Rey Pedro, tuvo el gran mérito de elevarse por encima de las rutinas e intereses del Patronato y colocarse resueltamente en la línea de conducta del P. Nobili. Aquel hombre fino, de complexión delicada, adoptó sin vacilaciones la ruda existencia de los «pandaram»: no comía carne, ni huevos, ni pescado; contentábase con un poco de arroz y dormía sobre una tabla. Puesto en 1685 al frente de la misión del Maduré, le dio tal impulso que la medida anual de las conversiones superó el millar. Nada podía detenerle, ni la resistencia de diversos potentados locales, ni las cárceles y los suplicios, ni las innumerables dificultades que le opusieron otros misioneros, como el carmelita fray Pedro Paolo, ni las denuncias a Roma y a Lisboa. Desbordando el Maduré, su predicación evangelizadora alcanzó las mesetas del Marava, donde la hostilidad del rajá le dificultó enormemente la labor. Allí murió, en Orieiur, bajo la espada del verdugo, mientras seis de sus fieles cristianos eran sometidos a tortura. Por su vida y su posición contribuyó de manera eminente a hacer de la misión del Maduré lo que había de ser hasta que la supresión de la Compañía de Jesús le diera el golpe mortal: en 1773 contaba con más de 200 000 cristianos.

El Maduré y sus anejos fueron el único ejemplo de penetración en el interior de la India hasta el momento en que la política de Dupleix abrió un poco a los misioneros los reinos indígenas. Las tentativas hechas por los jesuitas en las regiones centrales y septentrionales para ganarse los favores del Gran Mogol Orangzeb, no lograron convertirle y la ruina del Imperio de Delhi, tras su muerte en 1707, detuvo en seco la acción de los misioneros. El Cristianismo permaneció acantonado en una zona costera, en la que apenas hizo progresos, ni en extensión ni en profundidad. La llegada de Francia a la India llevó consigo misioneros franceses: a partir de 1639, los capuchinos se hallaban en Surata; en 1642, en Madrás, a donde los recla-

maba el emprendedor Francisco Martín; los jesuitas franceses, apoyados por Juan de Britto, se instalaron en el Carnate, donde los Padres Bouchet y Martín, gigantes del apostolado, sintieron a veces que los brazos se les caían de cansancio por los numerosos bautismos realizados. Pondichéry, Chandernagor, se convirtieron en centros misioneros de gran actividad; pero el abandono por parte de Francia de su gran política india frenó completamente este avance.

En esta historia de la Iglesia en las Indias, es difícil seguir sobre un teatro de operaciones escalonadas a lo largo de las costas y de años fecundos en guerras intestinas y combates entre franceses, ingleses y holandeses, pero debe subrayarse un hecho que preparaba el porvenir tanto como las valerosas realizaciones de Nobili y Britto: el nacimiento de un clero indígena. Reclutado con frecuencia entre los mestizos, desdeñado por los europeos hasta el punto que fue necesario promulgar un decreto que recordara a los sacerdotes portugueses, que los sacerdotes indígenas tenían el derecho de entrar en las iglesias, este clero se desarrolló a lo largo del siglo XVII bajo la acción de los Vicarios apostólicos, de los que muchos fueron elegidos precisamente entre los indígenas y mestizos. Hacia 1750, desde las bocas del Indo hasta el cabo Comorín y desde éste al delta del Ganges eran innumerables las iglesias indígenas que contaban con un rector de su raza. Numerosas Ordenes, comprendiendo la importancia de aquella oportunidad, fundaron institutos reservados a la formación de cleros indígenas: así lo hicieron los oratorianos, a quienes mostró el camino que debían seguir Mateo de Castro; y también los teatinos y carmelitas. De uno de estos grupos oratorianos salió un verdadero santo, a quien tal vez veamos algún día en los altares: *el Padre José Vaz,* sacerdote mestizo que fue el apóstol de Ceilán; durante más de quince años, burlando a los holandeses, que eran entonces dueños de la isla, se atrevió a predicar el catolicismo por doquier, volvió a poner en pie la misión que los portugueses habían tenido que abandonar, y dejó a su muerte una Cristiandad de cuatrocientas iglesias y cerca de 100 000 almas.

Jalones en la ruta interior

Atacado por la evangelización en su periferia, el Japón y la China de una parte, y de otra las penínsulas del Sur, el Continente Asiático lo fue también desde otro punto, en dirección al interior. Desde el siglo XVI se habían realizado tentativas para hallar una ruta terrestre que llevara al Extremo Oriente y que los misioneros podrían seguir, jalonándola de puestos evangélicos, que serviría a la vez de descanso y de bases de apostolado. Tal política «de la ruta» prosiguióse a partir del siglo XVII y durante ciento treinta o ciento cuarenta años, por lo menos; y con más actividad cuando, con el deseo de sacudirse la tutela del Patronato, la Congregación de Propaganda aconsejó a sus enviados que evitaran la vía marítima. Por el interior volvió a Indochina el P. Alejandro de Rhodes; y por el mismo camino Mons. Pallu hizo su viaje y los mensajeros de los Vicarios apostólicos llegaban a Roma. Hay allí toda una historia fecunda en episodios curiosos y aventuras, que nunca ha sido escrita en conjunto aunque merece serlo.[1]

Esta ruta del interior fue reconocida a partir de tres direcciones. Desde el Este: tal fue, sobre todo, el trabajo de los jesuitas científicos de Pekín quienes, a petición de los mismos Emperadores y sobre todo de Kang-Hi, exploraron las regiones de más allá de la Gran Muralla y comenzaron a trazar sus mapas. Hacia 1730, en el instante en que la persecución se había abatido ya sobre la iglesia china, un jesuita francés, el P. Gaubil, estaba encargado de estudiar la vieja ruta estratégica y de caravanas de China al Turkestán, y su trabajo fue todavía proseguido hasta casi 1760 por dos correligionarios suyos. Por supuesto, aquellos padres no perdían de vista la intención apostólica: así hicieron ensayos para establecer núcleos cristianos en la Mogolia y hasta en las cercanías del Tibet.

1. Hállanse elementos en el libro de Plattner citado en las Notas bibliográficas, pero solamente en lo que concierne a los jesuitas; también se habla de lo correspondiente a las Misiones Extranjeras en las obras consagradas al estudio de sus orígenes.

El mismo Tibet fue abordado a la vez desde el norte, el este y el sur. El P. Ricci había llamado ya la atención sobre aquel país que ocupaba el centro de Asia, altiplano al que convergían las vías de acceso de Europa hacia la China y la India: la marcha del Hermano Benito de Goes (1602-1607) probó que aquél tenía razón, y el célebre libro del P. Trigault, *De l'expedition chrétienne en Chine,* que narraba aquella aventura, dio a conocer a los occidentales la importancia del «tejado del mundo». Desde entonces, se realizaron diversas tentativas para penetrar en aquel país e instalar en él puestos cristianos; llegado desde Agra, en 1624, el P. de Andrade, jesuita portugués, entró en el país, seguido poco después por los Padres Cacella y Acevedo; más tarde, hacia 1680, los franciscanos franceses e italianos llegaron por Occidente; en 1704, la Congregación de Propaganda erigió en Vicariato apostólico al Tibet y envió allí a capuchinos y carmelitas; más tarde, después de 1724, se llevó a cabo, por orden del Patriarca de Goa que deseaba mantener en aquellas tierras sus derechos, la audaz y apasionante expedición del *Padre Desideri,* jesuita italiano, que partió de la India y permaneció mucho tiempo en Lhassa, discutiendo teología con los lamas y cuyas relaciones y observaciones científicas causaron, por su exactitud, la admiración de recientes exploradores del Tibet, como Sven Hedin. Todas aquellas tentativas, desde el punto de vista cristiano, sólo dieron pocos resultados; a partir de 1740, los lamas, avisados por mensajes de la China y la India, no vieron en los misioneros más que a avanzadas de eventuales tropas conquistadoras, y cerraron su país a toda penetración de Occidente.

Pero, entretanto, se habían realizado otras expediciones, de acuerdo con diversos proyectos. Tras mil aventuras que le llevaron desde las prisiones del Zar a las del Gran Turco, hacia 1689, un jesuita, el Padre Avril, indicó como posible la ruta de Siberia, recomendable —aseguraba— a los misioneros que salieran de Alemania y Polonia. Un joven y tenaz italiano, el Padre Grimaldi, se acercó a la barrera del Turkestán. Pero nada de aquello había dado grandes resultados; ya no se vivía, como en el siglo XIV, en los bellos días del «orden mogol», cuando los misioneros franciscanos podían seguir sin dificultad la pista de caravanas de las estepas: ahora, por todas partes multiplicaba los obstáculos el fanatismo musulmán y la islamización de los pueblos turcos. Existían, sin embargo, algunas excepciones y, en la ruta interior, el Cristianismo contaba con numerosas bases sólidas.

Hallábanse las principales en Persia. La misión había sido fundada allí a comienzos del siglo XVII, por un grupo de carmelitas descalzos que, tras un viaje extremadamente accidentado, pudo llegar a Ispahan y ganarse el favor del Sah Abbas.[1] Aquella primera misión fue un éxito, en parte porque el Sah, amenazado por los turcos, pensaba apoyarse en Occidente contra ellos. A partir de 1612 había, incluso, un Obispo en Persia, Antonio de Guvea, y el catolicismo comenzaba a implantarse en el Imperio iranio, especialmente entre los cristianos heréticos y cismáticos. Poco más tarde fue enviada una segunda misión por los capuchinos, cuando el Padre José tomó en sus manos la organización de las misiones francesas en Levante, de la que trataremos en seguida: Persia fue encomendada al *Padre Pacífico de Provins,* que llegó allí en 1628, obtuvo el permiso para fundar numerosas casas de su Orden y emprendió un serio trabajo entre los nestorianos. Por su parte, los jesuitas, empeñados en encontrar el más cómodo camino a través de Asia, no desdeñaron la magnífica parada que constituía Persia. En 1652 enviaron a Ispahan al P. Chézaud, que acababa de triunfar brillantemente en Siria, y la prueba de la importancia que la Compañía atribuyó a la misión de Persia fue que adscribió a ella el gran misionero del Extremo Oriente, el P. De Rhodes, cuando hubo terminado en Roma y París las negociaciones que concluirían con el establecimiento de los Vicariatos apostólicos en Indochina. Hasta 1757, en que fue expulsada por una revolución palaciega, la misión de Persia (no sin algunas crisis, rivalidades entre las Ordenes e incluso

1. Ver «*La Reforma Católica*».

breves persecuciones) siguió viviendo; e incluso, después de su marcha, el catolicismo no desapareció de Persia.

También a la misión se debió, en gran medida, la penetración del catolicismo entre los armenios; los de la misma Persia, a los que el P. Chézaud se entregó con verdadera dedicación, y también los de la «Gran Armenia», sometidos al yugo turco, entre los que el P. Roche —llegado a Erzerum en 1688, seguido por un grupo de padres franceses— logró éxitos maravillosos. A pesar de las persecuciones de los turcos, las comunidades católicas armenias sobrevivieron a la marcha de los misioneros, expulsados a mediados del siglo XVIII: las atroces matanzas de 1915 destruyeron a aquellos grupos, lo mismo que a las demás comunidades fieles a Cristo.

La Francia misionera en acción: 1. En Levante

En resumidas cuentas, el catolicismo no había hecho más que plantar jalones a lo largo de las rutas del Asia interior, incluso en Persia. De otra manera ocurría en los países de Levante: allí se trataba de establecimientos mucho más sólidos. Y el mérito de esta obra pertenecía a Francia.

Admirable historia la de la Francia misionera en Levante. En su célebre encuesta, Barrés ha rendido legítimo homenaje a quienes llevaron a cabo aquella obra y a la fidelidad con que fue sellada. Todo lo que hoy recibe el nombre de Próximo Oriente dependía entonces del Imperio turco. Sin ser oficialmente perseguidor, permitiendo incluso que subsistieran los Patriarcas en Constantinopla, Antioquía, Beyruth y en otros lugares, tolerando un abundante clero, el gobierno otomano —y más aún sus funcionarios— trataba con menosprecio a los cristianos, «peores que perros», según la conocida fórmula, y multiplicaba para con ellos las «avanias».[1]

1. Palabra de origen árabe (Nawannes) que significaba: «gravísimas imposiciones».

La mayor parte de aquellos cristianos pertenecía a la iglesia griega llamada ortodoxa, o a diversas iglesias heréticas descendientes de Eutiques o de Nestorio, separadas de Roma, como los maronitas. Los «melkitas», que permanecían fieles a Roma, habían disminuido notablemente. Todas aquellas comunidades cristianas que luchaban heroicamente desde hacía tantos siglos contra la formidable presión del Islam, estaban desgarradas por la apostasía, aridecidas por la rutina y rotas por las disputas internas; en Alepo no había menos de catorce variedades de cristianos. El oficio de la misión había de ser ante todo —al establecerse en Levante— trabajar entre las viejas iglesias decrépitas, más que buscar la conversión de los musulmanes, cosa tanto más difícil cuanto que todo convertido podía sufrir la pena de muerte.

Hasta los últimos años del siglo XVI apenas hubo en el Imperio turco misioneros propiamente dichos. El único pequeño grupo de religiosos un poco importante era el de los franciscanos de Jerusalén, en su mayoría italianos, a los que, desde 1342, se les había confiado la custodia de los Santos Lugares, cosa que habían logrado mantener a través de todas las vicisitudes de la historia. Acogían a los peregrinos, hacían de capellanes de los cónsules de Francia y Venecia, de ordinario ignoraban la lengua del país y no hacían apostolado alguno. La única autoridad cristiana que contaba algo en Levante, era política: la de Francia: con todo, no debe exagerarse. El régimen de las «Capitulaciones» —con este malsonante término se expresaban verdaderos tratados entre la Sublime Puerta y la Monarquía Francesa—,[1] iniciado en 1535 por Francisco I para coger por la retaguardia al Imperio de los Habsburgos, había sido desarrollado por sus sucesores y extendido

1. Hay que notar que, en la terminología diplomática de la época, esta palabra no tenía el sentido peyorativo que posee en su acepción militar. Débese pensar en las *Capitulares*, por ejemplo, las de Carlomagno. Acerca de los felices resultados de esta política, cfr. el libro de Mons. Basilio Homsy, *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient* (Harissa, Líbano, 1956).

audazmente por cuantos embajadores habían sido enviados de París a Constantinopla. En 1604, Savary de Bréves, embajador de Enrique IV, renovó las Capitulaciones precisando de nuevo el derecho de Francia a proteger a todos los súbditos cristianos del Imperio otomano, a todos los peregrinos de Tierra Santa y a todos los misioneros de Levante. De hecho, semejante derecho era bastante teórico y, como tan bien ha demostrado Mons. Homsy, sometido a la voluntad de los Sultanes, es decir, ligado a su política general. Pero la opinión pública debía ratificar de tal manera aquel papel protector que, en la lengua popular, todos los cristianos serían llamados «francos».

Cuando en Francia se manifestó el gran impulso hacia la obra misionera, era natural que Levante se beneficiara de ello. Desde Luis XIII, que en 1639 reivindicó con firmeza sus derechos de protector de los cristianos y ambicionaba crear en Oriente una Universidad de jesuitas franceses, desde el Padre José —de cuyo papel en esta empresa ya hemos hablado— hasta el Regente, que financiará con su propio dinero las misiones en Siria, y Luis XV, que velará porque se mantengan las cláusulas religiosas en las Capitulaciones de 1740, todos los dirigentes de la política francesa se erigieron en protectores de las misiones: tal vez era aquella una manera usada por el Rey Cristianísimo para hacerse perdonar su alianza con el turco impío... La generosidad de los grandes y los ricos para las misiones fue también especialmente grande para con las de Levante: hay de ello un ejemplo en la fundación del obispado de Babilonia.[1] Así se constituía una verdadera «Francia de Levante», cristiana y misionera, a la que sus rivales, sobre todo Venecia, vieron con disgusto crecer, pero que no cesó de aumentar su irradiación, y cuyo prestigio duraría hasta nuestros días.

No habían sido muy felices las primeras tentativas de misiones francesas en el Próximo Oriente. Un grupo de jesuitas, enviado a Constantinopla en 1583, sucumbió a la peste. Cuatro años después, un grupo de capuchinos fracasó también. Animada por el P. Coton, confesor de Enrique IV, la Compañía comenzó de nuevo en 1609; el Padre de Canillac consiguió instalarse en las orillas del Bósforo: eso fue el comienzo de una difusión jesuítica hacia la Siria, Armenia y Persia y hacia Grecia y las islas, que había de ser muy notable. Pero, en las proximidades del año 1615, los progresos eran todavía modestos, contrarrestados por las intrigas del Bailo de Venecia y por las todavía peores del Patriarca ortodoxo Cirilo Lukaris que, ganado al calvinismo, soñaba con unir la iglesia oriental a las protestantes.[1] Para que la misión francesa de Levante levara amarras verdaderamente, precisábase un impulso decisivo.

Ese impulso fue dado por un hombre que estaba lo bastante bien situado para ser eficaz: el célebre *Padre José*, la «Eminencia gris», el amigo de Richelieu. Entre los grandes proyectos de aquel vasto cerebro, existía —recordémoslo— el de emprender una Cruzada contra los turcos.[2] Cuando se dio cuenta de que aquel proyecto era irrealizable y satisfizo su belicoso complejo en el interminable poema *La Turciade*, el capuchino se volvió hacia otros medios de hacer retroceder al Islam: la Misión. Y a semejante empresa aplicó sus eminentes cualidades de estratega. Envió primero a dos de sus correligionarios, los Padres Pacífico de Provins e Hipólito de París, a fin de que realizaran un sondeo preliminar: sus informes resultaron animosos. Todo esto ocurría en 1622; la Congregación de Propaganda nacía por entonces y buscaba medios de acción. El P. José propuso el envío a Oriente de aquellos capuchinos que reforzaran

1. La corte de Luis XIV fue puesta en conmoción durante el año 1665 por la llegada, en calidad de Nuncio extraordinario de Alejandro VII, del P. Domingo Ottomano, de origen musulmán, que se había hecho dominico. La *Gazette de France* y la *Gazette rimée* aseguraban que era el hijo del Gran Turco Ibrahim. (Tal vez sea esto lo que dio al *Burgués Gentilhombre* de Molière, la idea de no casar a su hija sino con el hijo del Gran Turco). Tales episodios contribuyeron a acrecentar el interés por el Levante y sus misiones.

1. Cfr. *La Iglesia del Renacimiento y la Reforma.*

2. Cfr. vol. VIII, cap. III.

a los jesuitas o que les reemplazaran en aquellos lugares en que éstos tropezaban con demasiadas dificultades. Logró sentencia favorable y, en 1625, fue nombrado, junto con su amigo el P. Leonardo de París, prefecto de las misiones de Oriente. Luis XIII obtuvo del Sultán el permiso para que los capuchinos se instalaran en aquel Imperio, y Richelieu les concedió una pingüe renta sobre el depósito de las gabelas. Organizador nato, el P. José hizo que se le informara minuciosamente acerca de las condiciones en que sería posible el apostolado, y concluyó repartiendo el Próximo Oriente en tres regiones: Grecia y Asia Menor, confiadas a la provincia capuchina de París; la mitad Norte de Siria, la Mesopotamia, Persia y Egipto, al cargo de los capuchinos de Turena, dirigidos por el P. Pacífico de Provins; y el Sur de Siria, el Líbano y Palestina, quedaban reservadas a los capuchinos de Bretaña. A pesar del mal humor mostrado por los franciscanos italianos de Jerusalén, aquél fue el comienzo del establecimiento de los capuchinos en el Próximo Oriente: cuando Mons. Pallu atravesó la Siria en 1662, no halló en ella menos de 258 capuchinos de Turena. Y hasta su muerte, el P. José siguió interesándose activamente en aquella empresa, trabajando por ayudar a los maronitas, recientemente reunidos a Roma, para que se integraran perfectamente en la Iglesia, preparando la creación de una imprenta en lenguas árabe, turca, persa y siria, y estableciendo todo un plan para la fundación de Seminarios en tierras orientales. Mucho ha debido la Francia misionera al misterioso fraile gris que fue el brazo derecho de Richelieu.

Y aquel impulso dado de tal manera seguiría dejándose sentir por mucho tiempo. Los jesuitas, igual que las demás Ordenes, se beneficiaron de él y se multiplicaron en aquellas tierras. Su gran hombre fue por entonces el *P. Aimé Chézaud*, excelente conocedor de las lenguas indígenas, predicador celoso, al mismo tiempo que enfermero infinitamente caritativo de todas las enfermedades y miserias, que dirigió durante mucho tiempo la misión de Alepo, antes de ser enviado a Persia. Los carmelitas se instalaron en el mismo Monte Carmelo y en otros muchos lugares, bien considerados por los musulmanes, a causa del respeto que el Corán manifiesta por El-Kader, «el Rozagante», el profeta Elías. Y uno de ellos, el P. Bernardo de Santa Teresa —Juan Duval era su nombre— fue el héroe de una singular aventura: una riquísima viuda, Mme. de Ricouart —Elisabeth le Peultre—, había mostrado entusiasmo por él, por su celo, por su gran conocimiento de las lenguas extranjeras, y se empeñó en resucitar el obispado de Babilonia, desaparecido desde el siglo VII, no ya bajo la forma de un título *in partibus*, sino como obispado residencial de culto latino, y lo que una mujer quiere... hizo tanto y tanto ante la Congregación de Propaganda que, con la promesa de una dotación de seis mil doblones españoles (¡casi doscientos millones de francos!) logró cumplir sus propósitos. El obispado de Babilonia fue creado en 1638: Juan Duval fue su primer titular; y quedaba decidido que todos sus sucesores habían de ser de nacionalidad francesa.[1] También otras Ordenes enviaron misioneros a Levante: teatinos, dominicos, barnabitas; e incluso los que no eran franceses, en llegando a la misión se declaraban «francos» y hablaban el idioma de Versalles. Hacia 1660, desde Constantinopla a Palestina y hasta la Mesopotamia, se tendía una red de puestos misioneros franceses.

La historia detallada de aquellas misiones, es evidentemente muy complicada. Las autoridades locales, según su humor, trataban a los misioneros ya con la educación de Oriente, ya con brutalidad —y con más frecuencia con rigor estricto— prohibiéndoles toda ostentación de culto, la construcción de iglesias un poco grandes, dificultando incluso las conversiones entre los cristianos orientales. Verdad es que, propiamente hablando, no hubo martirios, salvo el del P. Keumurdjian, decapitado en Constantinopla en 1707 por su fe, y que por su naturaleza de armenio se beneficiaba poco de la protección francesa. Hubo con todo algunas persecuciones, como la que estalló en Siria cuando, a la muerte

1. Ya hemos visto la historia de la construcción del Seminario de Babilonia, a propósito del Seminario de las Misiones Extranjeras.

de Luis XIV, las comunidades expresaron tal dolor que los funcionarios turcos se inquietaron, lo que en 1722 llevó a un decreto hostil a todos los cristianos. Sin embargo, en conjunto, hasta finales del siglo XVIII, las misiones de Levante pudieron progresar lentamente.

En esta historia, en tantos aspectos apasionantes, queremos retener un nombre tan grande como poco conocido: el de *Francisco Picquet* (1626-1685), cónsul de Francia en Alepo, modelo de cristiano, digno émulo de los Renty, los Berniéres y otros miembros de la Compañía del Santísimo Sacramento, de los que era amigo; fue enviado a Siria a la edad de 22 años y permanecería en el país durante otros 30, asumiendo sus funciones oficiales con una inteligencia y firmeza ejemplares, mostrando en toda ocasión una admirable caridad y trabajando sin cesar en la protección de las misiones, defendiendo a los maronitas,[1] cuya fidelidad a Roma los hacía especialmente sospechosos a los turcos, y llegando incluso a crear la jerarquía católica entre los cristianos melkitas.[2] Gracias a él, el Cristianismo se difundió en todas direcciones desde la capital comercial que era entonces Alepo. Ordenado sacerdote a su regreso a Francia, fue inmediatamente designado por la Congregación de Propaganda Obispo y Vicario apostólico de Babilonia; murió en el camino a su ciudad episcopal. Su nombre sigue siendo inseparable de la historia de Francia en Levante.

Esa acción misionera de Francia en el Próximo Oriente proseguiría hasta la Revolución. Si es cierto que ocurrió que otro cónsul de Francia en Alepo, indigno sucesor de Picquet, exclamó: «¡Aquí hay demasiados misioneros!», también lo es que, en casi su totalidad, los representantes de Francia mantuvieron intacto su derecho de protección sobre los cristianos de Oriente y su influencia en las misiones. Pero en el siglo XVIII, la Rusia de Pedro el Grande comenzó a reclamar para sí la protección de los cristianos ortodoxos, mientras España y Venecia financiaban sus misiones españolas e italianas; y también el Emperador mostró ciertas pretensiones de intervención en Oriente. Pero incluso cuando la opinión pública, influida por los filósofos, se apartó de la empresa misionera, el gobierno de Versalles mostró la prudencia de mantener firmemente aquella política. En 1740, cuando el marqués de Villeneuve negoció, con notable habilidad, la renovación de las Capitulaciones, desde el artículo I, y en el curso de los otros seis fue normalmente reafirmado el derecho de Francia a ser la primera protectora de los cristianos de Levante. Roma reconoció la importancia de aquella obra francesa y quiso señalar oficialmente su gratitud: un decreto de la Congregación de Propaganda, en 1742, ordenó que, cuando asistieran a los oficios religiosos, los representantes de Francia recibirían especiales honores litúrgicos.

1. Los maronitas (cfr. esta palabra en el Indice de *La Catedral y la Cruzada*) habían vuelto definitivamente al seno de la Iglesia romana después de la misión del jesuita Eliano y la fundación del Seminario maronita en Roma, en 1584.

2. Los melkitas adquirieron de nuevo importancia, sobre todo bajo la influencia de una magnífica figura, Mons. Eftimios Sayfi, metropolitano de Tiro y Sidón, y gracias a la actuación de dos congregaciones monásticas fundadas entonces, los basilianos del Santo Salvador y los basilianos de San Juan Bautista. Pero con frecuencia fueron combatidos hasta el derramamiento de sangre por los cristianos nestorianos o «jacobitas».

La Francia misionera en acción: 2. En la "Nueva Francia"

También en otra parte del mundo se había manifestado de capital importancia la obra misionera de Francia: en las regiones de América del Norte, en las que, a mediados del siglo XVI, Jacques Cartier plantara el pendón de la flor de lis, y a las que, ya en 1566, en su gran obra sobre *Navegaciones y viajes*, el veneciano Ramusio había llamado «la Nova Francia».[1] En los primeros años del siglo XVII se había realizado un doble establecimiento francés en la

1. Cfr. «*La Reforma Católica*»: «Los difíciles comienzos del Canadá francés.»

región del gran río al que comenzaba a llamarse San Lorenzo. En la amplia península en forma de martillo que cierra al Sur la vasta bahía en que aquél desemboca, la Acadia, el pintoresco seglar Lescarbot había creado modestos almacenes, como los de Port-Royal y San Salvador, y comenzado la evangelización de aquellas tierras; Enrique IV, y después María de Médicis, se interesaron en la empresa, y la Compañía de Jesús envió a dos de sus padres, que obtuvieron buenos resultados. Más al Norte, y al interior de las tierras, a lo largo del San Lorenzo, la situación suscitaba más ánimos aún. A aquella penetración, simultáneamente francesa y católica, se había asociado el nombre de *Samuel Champlain* (1567-1635). Promotor de la gran idea de una verdadera población francesa en el Canadá, durante treinta y dos años trabajó en instalar colonos y fundar al mismo tiempo, sólidamente, la Iglesia en aquellos nuevos territorios. Cuatro recoletos llegaron a petición suya en 1614, dando comienzo a una excelente labor; y en Quebec, capital de la Francia nueva, se tendía a la construcción de su seminario.

Pero las dificultades no tardarán en abatirse sobre las dos colonias francesas. Atacada en 1613 por los protestantes ingleses instalados en Virginia, la Acadia sucumbió; un aventurero galés llamado Argall cayó sobre los pequeños almacenes, los arrasó y condujo cautivos a los misioneros. Las preocupaciones, en el Canadá, fueron al principio de otro orden. La *Compañía de los Cien Asociados*, fundada por Champlain en apoyo de su obra, reclutada entre los poderosos mercaderes de Normandía y Bretaña, no acababa de comprender la política pobladora de aquellas tierras, que costaba tan cara y, por el momento, no reportaba ganancia alguna. Disuelta en 1619, por orden del Príncipe de Condé —entonces Virrey—, la Compañía fue reemplazada por otra sociedad en la que eran mayoría los armadores protestantes de Dieppe, Guillermo y Emery de Caen. ¿Cómo esperar, en tales condiciones, una ayuda eficaz para la labor de poblar las nuevas tierras y para la evangelización que, en el pensamiento de Champlain, eran cosas inseparables? Fue preciso que, comprendiendo la situación y calculando las oportunidades y ventajas que semejante empresa ofrecía a Francia, Richelieu, en 1627, suprimiera todas las Compañías de comercio y fundara la *Compañía de los Cien Asociados* que, por sí sola, había de proseguir la política propuesta por el viejo pionero.

Pero esas dificultades no detuvieron el trabajo de los misioneros. La Compañía del Santísimo Sacramento, cuyo fundador, Henri de Levis, duque de Ventadour, fue por algún tiempo Virrey del Canadá, se interesó en la empresa. Los recoletos, con el *P. Sagard*, comenzaron a penetrar en territorio de los hurones. A su vez, los jesuitas embarcaron hacia las orillas del San Lorenzo: el *P. Juan de Brébeuf*, el *P. Carlos Lallemand*[1] y el *P. Massé*, un anciano de la Acadia. A pesar de la mala voluntad de los armadores de Caen, que llegaron a impedir el embarco de fardos destinados a las misiones, realizaron un excelente trabajo, multiplicaron sus contactos con los indígenas, a los que Champlain, en una instrucción prodigiosamente avanzada para su época, hacía reconocer —si se convertían— todos los derechos de ciudadanos franceses, incluso si deseaban ir a Francia. Pero aquella obra naciente fue brutalmente interrumpida, como en Acadia, por los protestantes ingleses. Durante el verano de 1628, un convoy que llevaba a cuatro colonos y un grupo de jesuitas fue detenido por los corsarios escoceses, los hermanos Kirke; llevaban a bordo, como guía, a un hugonote francés, Jacques Michel. Al año siguiente, atacaban a Quebec, que había de capitular: la Guerra de Treinta Años no permitía a Francia enviar guarniciones y escuadra; en Quebec no quedó más que una familia francesa, los Hébert, a los que Champlain confió a sus tres hijas adoptivas, unas jóvenes pieles rojas convertidas. ¿Era aquello el fin de la obra francesa en el Canadá?

De hecho, aquel dramático incidente señaló el comienzo de un prodigioso impulso. El ataque de los Kirke había ocurrido tres meses después de la firma del acuerdo de Susa, que ponía

1. Acerca de los Lallemand, cfr. vol. VIII.

fin a las hostilidades entre Inglaterra y Francia; en 1632, cuando se firmó la paz definitiva en Saint-Germain-en-Laye, fue fácil a los diplomáticos franceses obtener la devolución del Canadá. Volvieron los colonos, con Champlain al frente, que había sido nombrado gobernador de Quebec. Y, por supuesto, iban también sus misioneros. Llegó entonces el comienzo de una extraordinaria labor llevada a cabo por los jesuitas, empeñada a la vez en cimentar en el Cristianismo a las nuevas fundaciones de la colonia y penetrar entre los indígenas, al precio de innumerables aventuras y de riesgos aterradores. El viejo P. Massé, el P. de Brébeuf, el P. Le Jeune y los PP. Carlos Lallemand y Gabriel Lalemant, y un poco más tarde los Padres Isaac Jogues, Garnier y Chabanel fueron, entre otros, los héroes de aquella página de gloria que pronto tendría sus mártires. En 1635, los padres abrieron un colegio en Quebec, el primero de América del Norte, anterior en seis o siete años al fundado por John Harvard en Massachusetts.

Estábase entonces en la plenitud de aquel «gran siglo de las almas», cuyo celo misionero hemos conocido como inseparable del movimiento de renovación espiritual. En el ánimo de muchos católicos franceses, el Canadá se convirtió en una Tierra Prometida, a la que se soñaba ir para servir en ella a Cristo por medio del dolor, el sufrimiento y tal vez la sangre. Hablábase mucho de ello en todos los colegios jesuitas, como el de La Fléche. Aparecían libros acerca de aquellos temas, y todos obtenían gran éxito, como el *Grand voyage au pays des Hurons* y la *Histoire du Canada,* del recoleto Sagard, y sobre todo, a partir de 1632, las *Relaciones*, de los padres jesuitas que, presentadas en económicas ediciones, se habían difundido en todas las clases sociales.[1] Tales *Relaciones* no eran solamente informes, sino verdaderos llamamientos. A la corte, a los nobles, a los ricos; y también a las chozas y a los claustros: a todos pedían ayuda los conquistadores de Cristo. Y la respuesta de Francia fue admirable. Sobre todo la de la Normandía: del Perche, del Maine, de Anjou, partieron los campesinos a desbrozar tierras lejanas; y en ocasiones llevaban a sus párrocos, como el de Thury en Normandía, que fue el primer sacerdote secular en el Canadá. Allí estaba el origen de aquellos Gagnon, Beaulieu, Richer y Leger que hallamos hoy en el Canadá francés. Idéntico entusiasmo cundía en el gran mundo: el embajador Brulart de Sillery, famoso por su fausto, se hizo sacerdote y dio toda su fortuna para el Canadá; la duquesa de Aiguillon vaciaba sus arcas a fin de que el Seminario de Quebec contara con edificios dignos de él, y para que se levantara un hospital. Hasta la moda contribuía al entusiasmo: ¡alojar en el propio palacio a un joven hurón o ser madrina de un niño iroqués era el colmo del buen tono!

En aquella «epopeya mística» —como la ha llamado Georges Goyau— de la Francia cristiana lanzada a la conquista de un mundo, hay que subrayar el considerable papel que tuvieron las mujeres. Fueron mujeres francesas, en la misma medida que los hombres, quienes hicieron el Canadá. Nada hubiera sido como fue si junto a los colonos no hubieran partido en seguida las esposas que, como madres de familia, acudieron a dar a la Nueva Francia aquel gran número de hijos de los que dirá Luis XIV, al recibir a Pierre Boucher, gobernador de los Tres Ríos, «que constituyeron una de las suertes de la empresa»; pero ¿nos imaginamos acaso lo que hubieron de ser aquellas existencias femeninas cuando era casi necesario sacarlo todo de la tierra, desenvolverse en medio de mil dificultades, con la necesidad de ayudar a los hombres en la lucha contra los ataques iroqueses y de educar, al mismo tiempo, a los hijos?

Y en otro terreno, el espiritual, ¿hubiera sido el Canadá lo que hoy sabemos, si no hubiera tenido en su suelo a tantas mujeres consagradas a Dios, de las que ya han sido beatificadas dos y tantas otras merecen serlo? La ursulina *María de la Encarnación,* sólida turonense a la que Dios llamó a las más elevadas experiencias

1. La Sociedad Histórica del Wisconsin ha hecho de ellas una monumental edición en 76 volúmenes.



Colonias inglesas en el siglo XVIII

místicas[1] sin perder por ello ninguna de las cualidades de mujer inteligente y de acción, y que, no satisfecha con fundar, en 1639, la primera escuela de muchachas, fue hasta su muerte (1672) la conciencia viva y, en no pocas ocasiones, la consejera y sobrenatural protectora de todo el Canadá. Su compañera, Magdalena de Chauvigny —viuda de M. de la Peltrie—, pudo haber sido un poco excesiva y original; pero, una vez embarcada para América, tras aventuras novelescas, consagró todos sus bienes a financiar las fundaciones. La dulce Madre Guenet, hermana de la Misericordia de Caen, que, a pesar de todas las presiones familiares, partió con dos compañeras para crear en Quebec el primer hospital. La «religiosa seglar» *Juana Mancé,* cuyo tranquilo valor e insuperable dedicación a los enfermos y heridos quedaron asociados a los difíciles comienzos de Montreal. Un poco más tarde, la *Bienaventurada Margarita Bourgeoys* que, habiendo fundado en la Champaña una comunidad en honor de los Viajes de la Virgen María, halló su verdadera vocación partiendo personalmente para la Nueva Francia, donde su pequeño instituto, convertido en Congregación de Nuestra Señora, se dedicó a la educación con éxito considerable... No podríamos citar a todas aquellas iniciadoras: el Canadá católico conserva fielmente el recuerdo de todas ellas.

No fueron en vano tantos esfuerzos y tanta dedicación. Multiplicáronse los puestos franceses: los principales eran Quebec, Santa Cruz de Tadoussac, Tres Ríos, Sillerí, a lo largo del San Lorenzo; el último era de un tipo particular, poblado modelo, donde los indígenas recibían a la vez educación cristiana y formación técnica. La colonia más aventurada fue plantada muy lejos, en la región de los Grandes Lagos: Salto Santa María. De todas aquellas fundaciones, la más sorprendente, la más rica de porvenir, había de ser *Montreal.* Sorprendente, si se tienen en cuenta los azares y casualidades que fueron necesarios para su fundación: que *Jerónimo de la Dauversière*, recaudador de impuestos y concejal de La Fléche, descubriera en una mística meditación que debía fundar una misión en el alto San Lorenzo; que María Rousseau, la piadosa mujer del rico parisino mercader de vinos, que en cierta manera había intervenido en la vocación de M. Olier,[1] le pusiera en relación con la Compañía del Santísimo Sacramento; que seis y más tarde treinta y cinco hombres importantes se interesaran en aquel proyecto y erigieran una «Sociedad de Nuestra Señora» destinada a llevarlo a efecto; que la Compañía de los Cien Asociados aceptara ceder el terreno; que un brillante soldado, *Paul de Maisonneuve,* decidiera tomar el mando militar de una empresa en la que sería, por lo menos, tan necesario combatir como cultivar y rezar. Así nació, cierto día de mayo de 1642, en una isla de San Lorenzo, al canto del *Veni Creator,* una modestísima avanzadilla rodeada de simple empalizada, a la que se dio el nombre de *Ville-Marie,* y que más tarde, desbordándose sobre la colina ribereña, tomaría su nombre: *Montreal.*

¡Cuánta dedicación, cuánto valor y cuánta fe en esa historia! Porque, en aquella vasta aventura, nada hay separable de la intención propiamente apostólica y cristiana. Durante años —al menos hasta casi 1650—, el único verdadero propósito de todos aquellos hombres y mujeres que, en su mayoría, arriesgaban cotidianamente su propia existencia y, en todo caso, aceptaban una vida llena de dificultades, no fue otro que servir a Cristo y su Iglesia, fundando en la tierra canadiense una nueva cristiandad. Más tarde llegarán los traficantes en pieles, los vendedores cínicos de alcohol; pero al comienzo, por todas partes y durante mucho tiempo en no pocos lugares, aquel joven Canadá dio ejemplo de lo que podía ser un Cristianismo vivido en sus diarias exigencias y capaz de imponer a todos sus principios.

En aquellos puestos se vivía militarmente[2] cada hombre debía «tener sus armas dispuestas» y guardar su turno de vigilancia; pero se vivía también al estilo monacal. El sonido de

1. Cfr. vol. VIII, cap. II.

1. Cfr. Vol. VIII, cap. II.

2. Como sucede hoy entre los «khibbuzes» de Israel.

la campana daba ritmo al día y ordenaba el toque de queda. Los pecados eran castigados legalmente, sobre todo los de la violencia y el adulterio. Sucedía a veces que los soldados que no se comportaban como buenos cristianos eran reembarcados para Francia. «He aquí que ha quedado entre los franceses como un proverbio: que quien desee mejorar, pase a la Nueva Francia»; así escribía el P. Buteux al General de la Compañía de Jesús, y su fórmula no era inexacta. El Canadá de los primeros tiempos fue lo que, en otros climas, había querido ser la ciudad de Calvino, pero sin ningún —o casi ninguno—, aspecto dictatorial de los que presentaba Ginebra: una obra de oración en idéntico grado que de acción.

Pero este aspecto agradable no debe hacer perder de vista aquellos otros, terribles, de la aventura; porque el desarrollo de los pequeños núcleos cristianos se llevó a cabo en medio de poblaciones indígenas, de las que algunas, como los iroqueses, eran sistemáticamente hostiles —animados a veces a serlo por las intrigas inglesas u holandesas—, y otros, aun mostrándose menos orgullosos, seguían siendo capaces de cualquier cambio de humor, bajo la influencia de ciertos movimientos supersticiosos o bajo la acción de algunos hechiceros. Con valor, que en muchos casos superó lo sublime, los misioneros jesuitas se dedicaron a penetrar en las tribus pieles-rojas, a vivir según sus costumbres, participando en sus cacerías, en sus penas y sufrimientos, volviendo a veces a aquellos mismos que les habían torturado, considerándose felices si, coronando el martirio sus esfuerzos, su sangre preparaba en tierras huronas o iroquesas nuevas mieses. Un historiador protestante de Boston, al consagrarles un libro conmovedor,[1] ha rendido a esos hombres y a su patria este homenaje: «Las armas de su conquista fueron únicamente apacibles, benignas, bienhechoras. Nunca pensó Francia en destruir a aquellos pueblos a los que quería conquistar; sus misioneros deseaban solamente convertirlos y civilizarlos; tales son sus métodos, que podrían compararse con los que más tarde utilizarán los Estados Unidos protestantes para con las tribus indígenas de sus territorios, y cuyos resultados son bien conocidos.»

Es imposible seguir con detalle aquellas ejemplares existencias, tantas de ellas concluidas en el martirio; pero al menos es preciso citar algunos grandes nombres. *San Isaac Jogues*, de Orleáns, que llevó la Cruz hasta cerca del Lago Superior, fue cautivo de los iroqueses, padeció aterradores suplicios —le quebrantaron con los dientes las falanges de los dedos—, volvió a Francia, pidió regresar al Canadá, fue de nuevo a los mismos iroqueses que, por último, lo mataron. *San Juan de Brébeuf*, normando de Vire que, siendo misionero entre los hurones, participó su misma suerte cuando los aplastó la terrible invasión iroquesa; fue martirizado, en medio de torturas sin nombre, en compañía del frágil *San Gabriel Lalemant*. *San Noël Chabanel*, de Toulouse, el benjamín de la misión, martirizado, tras haber padecido pruebas tan crueles para su delicada complexión, que no podríamos enumerarlas. Y aún *San Carlos Garnier*, parisino, matado a golpes por un traidor hurón... ¿Por qué todo eso, todo aquel sacrificio? Aparentemente, por bien poca cosa: algunos cientos de conversiones, de cuya solidez no se estaba nunca muy seguro. Pero bastaba que la semilla de la fe se sembrara y comenzase a germinar entre sus queridos salvajes, para que los misioneros tuvieran la certeza de que su obra no era inútil. Así, entre los iroqueses mohavos, Tekakwitha, convertida en «Kateri» y muerta a los veinticuatro años después de haber soñado con formular sus votos religiosos; y, más tarde, también iroquesa, Gannansagonas, bautizada con el nombre de María Teresa, y admitida como religiosa en la Congregación de Nuestra Señora...: todas ellas hacían surgir de la tierra ingrata, tan enrojecida por la sangre, exquisitas flores de santidad. En el Canadá, como en todas partes, la sangre de los mártires era semilla de Cristiandad.

Alrededor de 1650, si es cierto que debía aún enfrentarse a graves amenazas y a no pocos problemas, el Canadá poseía ya raíces lo bastante poderosas y vivas para tener la certe-

1. F. Parkmann, *The Jesuits in North America* (Boston, 1895).

za de subsistir. La corriente de emigración, sin que fuera demasiado fuerte, era ya bastante regular: contábase entonces con unos 3 000 colonos; con idéntica regularidad embarcaban también los misioneros, para reemplazar o reforzar a los primeros grupos. En 1657, Jean-Jacques Olier, que había deseado partir personalmente a la misión, decidió poco antes de morir que fueran enviados a Nueva Francia cuatro sacerdotes de la *Compañía de San Sulpicio*, MM. de Queylus, Souart, Galinier y D'Allet. Instaláronse los sulpicianos en «Villa-María»; M. de Queylus, como Vicario general del arzobispado de Rouen, resultaba ser el Ordinario de la Colonia. Este fue el comienzo de un nuevo capítulo de la expansión religiosa en el Canadá, de enorme importancia. Dejando a los jesuitas la tarea propiamente misionera (lo que no impediría que, más tarde, dos de ellos fueran asesinados por los iroqueses), los sulpicianos asumieron sobre todo el cuidado espiritual de los colonos, regentaron «la Parroquia» —la de Nuestra Señora, iglesia madre de Montreal, cuyas dos torres se yerguen todavía sobre los tejados de la ciudad baja— y fundaron un seminario que rápidamente estuvo ocupado y ejerció una influencia cuyas huellas se descubren aún. El clero canadiense debe a San Sulpicio sus caracteres de seriedad, fe sólida, piedad recogida, en los que todavía sobresale. Tan grande fue el prestigio de los sulpicianos que, cuando en 1663, la Sociedad de los «Messieurs de Montreal», que había creado aquella ciudad, decidió disolverse, les transmitió sus derechos y prerrogativas; los hijos de M. Olier seguirían siendo, hasta el régimen inglés, los «Señores de Montreal».

En el punto de desarrollo alcanzado por las misiones canadienses, parecía necesario el que fuera puesto un obispo al frente de aquella empresa. Pensábase en ello desde hacía tiempo; pero mientras los «Cien Asociados» deseaban que el elegido fuera un jesuita y se instalara en Quebec, los «Messieurs de Montreal» lo querían en su ciudad y sulpiciano. Tras numerosas intrigas en París y Roma, por último, en 1658, la Congregación de Propaganda creó Vicario apostólico a *Francisco de Montigny-Laval*, el amigo de Pallu y de Lambert de la Motte, adoptado igual que éstos por el pequeño y fervoroso círculo dirigido por el P. Bagot, miembro, además, de la poderosa familia de los Montmorency, y de la Compañía del Santísimo Sacramento. Era un santo sacerdote a quien había formado Juan de Bernières en su Eremitorio de Caen en una existencia de renuncia. Aquel nombramiento provocó remolinos, puesto que la iglesia galicana quería que el nuevo Vicario apostólico fuera sufragáneo del Arzobispado de Rouen, mientras que la Propaganda, por el contrario, deseaba que no dependiera de nadie más que de ella. Tan viva se hizo la discusión, que Mons. Harlay de Champvallon prohibió que un obispo francés consagrara a M. de Montigny-Laval, de lo que hubo de encargarse el Nuncio. Llegado al Canadá, el Vicario apostólico sufrió los ramalazos de la crisis: M. de Queyslus, que había esperado la designación, hizo que la Dataría Pontificia confirmara sus títulos sobre Montreal y su única dependencia del *Arzobispo* de Rouen, y llevó a cabo contra el «intruso» una oposición tan descarada, que hubo de ser alejado por algún tiempo del Canadá. Después, el Vicario apostólico tuvo que tomar posiciones frente a los traficantes que comenzaban a multiplicarse en la colonia: condenó con firmeza a quienes vendían a los indígenas aguardiente, lo que le valió no pocas dificultades con los funcionarios e incluso con Colbert. A pesar de todos los obstáculos, Mons. de Laval condujo su pequeña grey por los mejores caminos, dando él mismo ejemplo de vida perfecta, pobre entre los pobres, insuperablemente entregado a todos y de austeridad ascética para consigo mismo. El Santo Papa Inocencio XI le admiraba y amaba. En 1674, su obra pareció tan perfecta a los ojos de Roma —su seminario, antecedente de la célebre Universidad Laval, estaba en pleno desarrollo—, que el título de Vicario era, a todas luces, insuficiente: *Quebec se convirtió en sede de una diócesis*, que dependía directamente de la Santa Sede; pero como en las otras diócesis francesas, su titular quedaba a nombramiento del Rey. El Canadá cesaba oficialmente de ser país de misión para entrar en la jerarquía ordinaria.

Pero siguió siendo país de misión por la

fuerza expansiva de que dan testimonio los cristianos que habitaban en él. Detenida un instante por las terribles ofensivas iroquesas, reanudóse la actividad misionera hacia 1660, para no cesar ya hasta nuestros días. Los dieciséis jesuitas que por entonces constituían toda la Compañía de América del Norte, reforzados por veintitrés nuevos padres, llevaron su ímpetu en todas direcciones. Al Este, hacia las provincias marítimas y la Acadia, vuelta de nuevo a Francia, en la que toda una tribu, la de los Abenaquis, se convirtió. Hacia el Norte, donde fueron penetrados en diez años todo el valle del Saguenay y, más arriba, el país que un día será de María Chapdelaine y las orillas del golfo de Hudson. En la dirección de los Grandes Lagos, sobre las huellas del heroico Isaac Jogues, donde la fundación de Detroit marcó, en 1701, un jalón decisivo en la penetración del interior del Continente. El más célebre de aquellos grandes descubridores de espacios y conquistadores de almas fue el *Padre Marquette* que, en 1673, con su compañero Luis Jolliet, negociante en pieles, se lanzó en ligeras canoas de corteza de abedul, «haciendo alegremente mover los remos», a lo largo de ríos desconocidos, y recorrió más de 4 000 kilómetros a la búsqueda de tierras y pueblos a los que bautizar, dejó su huella en lugares que un día serían ilustres —sobre todo Chicago— y demostró que el gran río misterioso de la pradera, el Mississipí, desembocaba en el golfo de México y no en el de California como entonces se creía. Hay que reconocer que, en total, tamaños esfuerzos no obtuvieron más que pequeños resultados: las conversiones no fueron ni muy rápidas ni demasiado abundantes entre los pieles-rojas: los rigores de la moral cristiana obstaculizaban el acercamiento y, además, el contacto con los blancos, que no pudo ser impedido por los padres, llevaba con frecuencia a las tribus el alcoholismo y las enfermedades venéreas, agentes terribles de despoblamiento.

El porvenir del Canadá no estaba allí, sino en aquellos núcleos de colonos franceses, cuyo vigor y tenacidad iban a manifestarse extraordinarios. El aumento de la población fue bastante rápido: de 3 000, en 1660, a 6 700 en 1670, y 80 000, cien años después. Desde luego que no era suficiente todavía, y era de temer que Francia, sobre todo a partir del siglo XVIII, no continuara sino mediocremente su política de sistemática repoblación de la Nueva Francia, a pesar de que envió algunas «Manon Lescaut»: al menos, los descendientes de los primeros colonos hicieron todo lo posible para mantener viva, y acrecentar, su pequeña comunidad. Entre ellos, la Iglesia se desarrollaba también, viva y fuerte. Incluso cuando, por desgraciado azar, la sede episcopal de Quebec fue ocupada por obispos poco activos, la vida cristiana tuvo en Nueva Francia tan poderosas raíces que no dejó de crecer. Los disturbios que agitaban a la iglesia de Francia apenas tuvieron allí repercusión; casi no se discutió ni de jansenismo, ni de quietismo ni de galicanismo. Las perniciosas influencias que minaban las conciencias de la metrópoli no actuaron sobre los sólidos campesinos del San Lorenzo, impermeables a la ironía volteriana. Ni hubo abates cortesanos, ni alto clero monopolizador de cuantiosos beneficios. Con toda la enseñanza en sus manos, dirigiendo las conciencias de sus ovejas con una bondad un tanto ruda, el clero —cada vez con más frecuencia reclutado en la misma tierra canadiense— se constituyó en espina dorsal de todo el Canadá francés y siguió siéndolo siempre.

Es esta sólida armadura, dada por la Iglesia a todo un pueblo, lo que explica que, separada de la cepa, la rama canadiense del árbol francés haya podido no solamente sobrevivir sino convertirse en árbol de singular vigor. A partir de 1756, enfrentada a colonias inglesas que alcanzaban el millón de almas, la pequeña colonia francesa hubo de sostener una lucha a muerte, sin recibir de la metrópoli ayuda alguna. A pesar del valor y el genio de *Montcalm* y de la resistencia heroica de todo el pueblo, la partida era demasiado desigual: perdióse en 1759, después que los dos generales enemigos murieron en la batalla de la meseta de Abraham, a las puertas de Quebec; el desastroso tratado de París, en 1763, consagró la ruina de la Francia canadiense. Al menos proclamaba, en principio, la libertad de culto «en la medida en

que lo permitieran las leyes inglesas». De hecho, hubo una tentativa de protestantización, impulsada por los gobernadores ingleses: pero chocó con una resitencia invencible. Apenas hubo canadienses franceses que se pasaran al anglicanismo ni a las sectas protestantes. Cerrado en torno a su clero, defendiendo, con la lengua francesa, sus derechos a seguir siendo lo que hasta entonces había sido, el Canadá francés permanecería hasta nuestros días fiel a un pasado que le había hecho nacer. Sabido es que los 80 000 colonos de 1763 son hoy tres millones, en incesante aumento. La obra de la Francia misionera del gran siglo no presenta, en toda la tierra, más sólido testimonio.

La misma voluntad de sobrevivir y permanecer católica y francesa, se halla también en dos dependencias del Canadá: la *Acadia* y la *Luisiana.* En los antiguos lugares del primer establecimiento francés, la vida había comenzado a rehacerse después del drama de 1615. Unos cuantos jesuitas y recoletos y, a partir de 1632, los capuchinos, restablecieron en aquellos lugares una modesta organización católica: la Acadia no contaba en 1670 más que con seis parroquias, dependientes de Quebec. En 1713, el tratado de Utrecht abandonó a Inglaterra aquel puñado de franceses, que rápidamente fue considerado como indeseable por las autoridades británicas. Los objetivos de la política inglesa fueron separar a los sacerdotes, implantar en el país una población protestante: Halifax fue fundada en 1749 como centro de penetración religiosa en la misma medida que como puerto comercial. Semejante política llevó a un verdadero acto de salvajismo, digno de los cometidos en nuestros tiempos: en 1755, cuando llegó a su plenitud la guerra decisiva para el Canadá, los ingleses, inquietos por la actitud que pudieran asumir los habitantes de Acadia, decidieron deportarlos en masa. Organizóse la persecución del hombre y aquellos que pudieron ser alcanzados fueron distribuidos entre las diversas posesiones inglesas de América. Casi 15 000 fueron los deportados. Pero ni la persecución solapada, ni el «Gran Desorden» (como se llamó a la deportación) vencieron la tenacidad de los de Acadia. Exaltados por el recuerdo de sus pasados combates, considerando héroes propios a los valerosos misioneros, como los Padres Le Loutre y Maillard, de la Congregación del Espíritu Santo, que les habían predicado la esperanza, permanecieron hasta nuestros días, ya sea en la Academia, a donde algunos volvieron después, ya en la costa de Estados Unidos hasta Boston, resueltamente católicos de fe y franceses de corazón.

En cuanto a la Luisiana, inmenso territorio teóricamente ocupado por Francia bajo Luis XIV, y muy poco poblado, vio desarrollarse a las misiones en circunstancias difíciles, en medio de rivalidades penosas entre jesuitas, Padres de las Misiones Extranjeras y capuchinos, y de tiranteces frecuentes con el Obispo de Quebec, del que dependían. Los puestos de misión fueron escasos. Sólo en la región del bajo Mississipí se desarrolló una población católica de cepa francesa, cada vez más mezclada con elementos negros, a causa de la creciente importancia de los esclavos negros para el cultivo de la caña de azúcar; una población muy diversa, en sus costumbres, del rígido Canadá, pero que no por ello deseaba menos permanecer fiel. En 1763, cuando la Luisiana, por la estupidez de la diplomacia de Versalles, fue cedida a España, los franceses de aquella región resistieron casi tanto como los de la Acadia y el Canadá. Y hasta hoy, *Nueva Orleáns* seguirá siendo el centro del catolicismo francés en aquella parte de los Estados Unidos.[1]

La Iglesia de Francia y el problema de los esclavos negros

Al sur de la Luisiana y hasta el extremo austral de América se extendían los dominios españoles y el Brasil portugués. Pero algunas partes de aquellos vastos territorios no habían sido ocupados por los colonos de Madrid: por ejemplo, las Antillas, excepto Santo Domin-

1. Sabido es que la Luisiana, devuelta a Francia, fue definitivamente vendida a los Estados Unidos por Napoleón.

go, Puerto Rico y Jamaica. Aprovechando esa ausencia, otros Estados enviaron a sus propios súbditos para que se instalaran allí a finales del siglo XVI y principios del XVII; de esta manera, los ingleses ocuparon numerosas islas, especialmente las Barbados y Trinidad, a las que se añadió en 1655 la de Jamaica, arrebatada a España. Dos franceses de Normandía, Emambuc y Roissey, acudieron también a aquellas regiones y persuadieron a Richelieu para que animara una ocupación francesa; a partir de 1635, Francia poseía la Martinica, Guadalupe y San Cristóbal; a lo que se añadió, en 1697, por el tratado de Ryswick, la mitad occidental de Santo Domingo, la actual Haití. Todas las Antillas fueron en seguida la sede de un comercio muy floreciente, ya sea basado en el contrabando con el imperio español —lo que se llamaba «intérlope»—, ya en el «tráfico triangular» Antillas-Europa-Africa, en el que se ganaban millones en el transporte del azúcar, tabaco, índigo; y, al regreso hacia las islas, con el tráfico de la «madera de ébano», es decir, los esclavos negros.

Tras la llegada de los colonos y comerciantes franceses, los misioneros se reunieron con ellos: dos capuchinos en 1635, seguidos pronto por cuatro dominicos; los jesuitas desembarcarían cinco años más tarde. ¿Excitaba demasiado las pasiones aquel clima antillano? El caso es que la rivalidad entre las Ordenes religiosas llegó en las islas a una violencia peor que en otras partes. Ni siquiera el famoso capuchino Pacífico de Provins, veterano de las misiones de Levante y Persia, designado por la Congregación de Propaganda como Prefecto apostólico, consiguió imponer su autoridad. Poco después, la extraña aventura del gobernador Poincy, en rebelión contra la metrópoli, llevó a la expulsión de los Hijos de San Francisco y Santo Domingo; por determinado tiempo, los de San Ignacio quedaban solos en el terreno. Sólo cuando, en 1663, el Rey se convirtió en único propietario de las islas, puso en ellas un poco de orden, tanto en la administración clerical como en las demás; pero tal orden siguió siendo relativo y prosiguieron las tiranteces entre las diversas Ordenes, de las que cada una pretendía tener a sus cristianos en propiedad. El asunto del P. La Valette, que había de provocar la supresión de la Compañía de Jesús,[1] muestra claramente que los misioneros de Cristo, en aquellas latitudes, no tenían por único objetivo y cuidado la predicación del Evangelio... Ni la misma Roma logró crear un Vicariato apostólico en las Antillas. En 1781, Versalles procuraría una vez más, mediante un edicto, reorganizar la Iglesia en las islas de su dominio.

No es sorprendente que, en tales condiciones, no se constituyera en las islas una Cristiandad sólida y vigorosa como la del Canadá. Todos los colonos —o casi todos— y sus descendientes, los «criollos», eran, desde luego, católicos; algunos incluso, y sobre todo las mujeres, extraordinariamente fervorosos; pero la mayoría se dejaba llevar por aquella vida dulce y sostenía, en medio de concubinas negras, una vida muy poco cristiana. Y lo peor es que los sacerdotes no dejaban de imitarlos. Entre los caribes no dieron resultado las tentativas de evangelización, a pesar del valor de los jesuitas, entre los que hubo dos víctimas en 1654; por otra parte, los últimos indígenas desaparecieron pronto. Los misioneros hallaban su verdadero consuelo en medio de la ingrata tarea entre los negros llegados de Africa, «cuya devoción —decía uno— es conforme a lo grosero de sus ingenios», pero en los que se hallaba «aquella preciosa simplicidad tan ponderada en los Evangelios». Negritos y negritas, educados en la fe, constituían la alegría de los buenos padres; verdad es que, llegada la pubertad, sus catequistas les proporcionaban frecuentes disgustos.

En la Guayana se había realizado, sin éxito, una primera tentativa por parte de los misioneros de Cristóbal de Authier de Sisgaud. Sucediéronles los jesuitas, que permanecieron allí hasta la supresión de la Compañía, fecha en la que fueron reemplazados por sacerdotes de la Congregación del Espíritu Santo, que dieron allí muestras de admirable generosidad. La situación era bastante parecida a la de la Luisia-

1. Ver, más adelante, cap. IV, párrafo dedicado a este tema.

na, puesto que el comercio era próspero, por más que circulara menos dinero. Hubo, con todo, una tentativa de penetración entre los indígenas, llevada a cabo hacia 1725 por el Padre Lombard, según el famoso método de las «reducciones» practicado por los jesuitas en el Paraguay. Pero entre los colonos, el Cristianismo no llegaba a ser más que una religión de mera fórmula, incapaz de imponer una moral. Además de que, en la Guayana, lo mismo que en las Antillas, y como en Luisiana, la presencia de esclavos negros (cuyo número aumentaba sin cesar) proponía un grave problema a la conciencia cristiana y a la caridad.

Comenzada rápidamente, después de la conquista de América del Sur por España y Portugal, la trata de negros había alcanzado un enorme desarrollo cuando la explotación de los imperios coloniales exigió mano de obra, en el preciso momento en que las enfermedades, la crueldad y las matanzas hacían disminuir en terribles proporciones la población indígena. Los traficantes organizaron la caza sistemática de negros en Africa, hasta en regiones lejanas, en el interior del Continente. Los cautivos eran conducidos a la otra orilla del Atlántico en condiciones penosas, tan terribles, que era frecuente que la tercera parte del cargamento humano hubiera de ser arrojado a los tiburones. Llegados a los puertos de América, los esclavos negros eran establecidos indiferentemente, hombres, mujeres y niños, en especie de corrales donde los compradores acudían a escoger. Una vez convertidos en propiedad de algún rico poseedor de tierras o de cualquier sociedad de minas, eran sometidos a un trabajo forzado que no tenía otro límite que su resistencia física. Más dichosas, las muchachas más jóvenes entraban en el lecho de sus dueños. Aquello era exactamente la repetición de la esclavitud antigua, a pesar de las normas establecidas en diversas ocasiones por los soberanos de Madrid y Lisboa para tratar de humanizar un poco tales prácticas y, sobre todo, para salvaguardar los derechos espirituales de aquellos desgraciados, bautizados en su mayoría.

Aquellos hombres, incluso en el siglo XVIII, no veían el problema de la misma manera que nosotros. Los juristas admitían corrientemente que la esclavitud era aceptable si se trataba de prisioneros de guerra o de niños vendidos por sus propios padres. En el libro XV de *El espíritu de las leyes,* Montesquieu descargaba los crueles golpes de su ironía contra aquellos a quienes la esclavitud parecía un hecho natural. ¿Qué podía hacer la Iglesia ante tal situación? No le era posible poner fin a unos errores que servían de base a todo el sistema económico ni entrar en conflicto con las autoridades coloniales. También Bartolomé de Las Casas, el Apóstol de los indios y su generoso defensor,[1] había aceptado la trata de negros. La Iglesia intentó, pues, actuar en dos planos: hacer reconocer y salvaguardar los derechos de los esclavos a ser cristianos y a practicar su religión; y, mediante la caridad, aliviar sus sufrimientos. La mayoría de los misioneros no pensaban que pudiera irse más allá. Fueron raros los que, como Mons. Pallu —y aún no había visto con sus propios ojos lo que ocurría en América—, tuvieron el valor de levantarse contra los blancos «que se adueñaban de los bienes y las personas» de los indígenas, y «enorgulleciéndose de ser los mejores cristianos y los más fieles católicos», vivían en «un mundo de injusticia».

La libertad de la fe para los esclavos, exigida por todos los misioneros, fue solemnemente reconocida —por lo que toca a las posesiones francesas— en 1685, por un célebre texto debido a Colbert, el *Código negro.*[2] Ya en el preámbu-

1. Numerosa es la bibliografía en pro y en contra de la difícil y no poco extravagante personalidad de Las Casas; sus exageraciones acerca de la Conquista y Colonización españolas pueden darse por desmentidas y superadas hoy; por su breve claridad y ponderación, recomendamos a este respecto los estudios de Menéndez Pidal, *Vitoria y Las Casas* y *Una «norma» anormal del P. Las Casas,* incluidos en un volumen de la Colección Austral (Espasa Calpe, Madrid, 1958). *(Nota del Traductor.)*

2. Se encontrará el *Código negro* en Isambert, *Anciennes lois françaises,* pág. XIX y 496 ss. Cfr. los extractos substanciales en J. Imbert, *Textes et documents de l'Histoire des Institutions,* pág. 170 (París, 1957).

lo, el Rey afirmaba que su proyecto era hacer observar «la disciplina de la Iglesia»; un artículo ordenaba que todos los esclavos negros fuesen instruidos en la religión y bautizados; otros recordaban que el descanso dominical debía ser observado incluso por los esclavos, condenaban el concubinato de los dueños con sus esclavas y preveían para los contraventores una serie de multas e incluso la emancipación de sus esclavos. El *Código negro* contenía también disposiciones que hoy nos parecen atroces, especialmente en lo concerniente a los esclavos fugitivos que, a la tercera evasión, eran condenados a muerte. Mas, aunque incompleto —¡y, por desgracia muchas veces inobservado!—, señalaba un notable progreso y, al reconocer la existencia legal de los esclavos, hacía de la Francia de Luis XIV la única excepción en las costumbres y principios de la época en materia de esclavitud:[1] es imposible no reconocer en este texto precursor una influencia cristiana.

Pero, mucho más que en el terreno legal, los misioneros actuaron en el de la caridad. Y en él, en conjunto, fuera cual fuese la Orden a que pertenecieran, mostráronse dignos de su vocación. En la medida en que pudieron, manifestáronse verdaderos padres espirituales de sus fieles negros; acudían a acogerles en las naves de la trata a su desembarco, trataban de reunir a las familias para que los compradores las adquirieran en conjunto, encargábanse de los niños huérfanos. Pero en la medida de lo posible... Porque las plantaciones de caña de azúcar estaban lejanas y eran extensas y los amos enviaban de mejor gana a sus esclavos al trabajo que a la iglesia. A pesar de todas las dificultades, fundáronse comunidades negras en las islas francesas, fuera de las de los blancos, con sus propios párrocos, en las que, a pesar de las supersticiones, de la influencia del «Vodú» —culto pagano importado de Africa— y de la relajación moral, se desarrolló un sorprendente Cristianismo.

La más brillante figura de este apostolado entre los esclavos negros fue, en la primera mitad del siglo XVII, *San Pedro Claver* (1580-1654), jesuita nacido en Cataluña que, instalado en Cartagena, en Colombia, se constituyó, durante treinta y nueve años —como él decía— en «el esclavo de los negros para siempre»; cuidaba y lavaba él mismo a los enfermos cuando desembarcaban, fueran leprosos o apestados, bautizaba a los niños, defendía a sus queridos negros contra la brutalidad de sus dueños e iba personalmente a visitar las plantaciones y las minas, como viva encarnación de la caridad de Cristo.

Más tarde, un francés, el P. Boutin, prosiguió la obra de San Pedro Claver. Y otros muchos, cuyos nombres no han sido conservados por la historia, no fueron menos dignos de tal modelo.

Hacia 1725, un pintoresco dominico, el *P. Labat*, parisino conquistado por la fiebre de los viajes y cuyos relatos de viajes se leen todavía con extremo placer, nombrado párroco de Macuba en la Martinica, se convirtió en verdadero personaje de leyenda, no sólo entre los esclavos negros de las plantaciones, sino incluso entre los filibusteros y los indígenas caribes... ¡que le ofrecieron un día, en señal de reconocimiento, un suculento filete de carne humana bien cocinada! La prueba de la influencia alcanzada por los misioneros surgirá cuando, durante la Revolución francesa, los negros de Haití se revuelvan contra los colonos, dirigidos por Dessalines, y asesinen a las nueve décimas partes de la población blanca. Los que queden, deberán la vida a los misioneros, cuyas casas servirán de refugio y serán perdonadas.

1. Desde los tiempos de Cisneros fue muy restringida la importación de negros a las Colonias españolas de América; Carlos V veló porque se cumplieran a este respecto las normas dadas. Fue el flamenco Lorenzo Gorrevod quien obtuvo por primera vez una licencia para llevar un elevado número de esclavos. En México, Perú y Buenos Aires, la esclavitud no tuvo carácter de tal y los negros fueron, en general, tratados paternalmente; en las Antillas, Venezuela y Colombia, el régimen fue más duro, pero incomparablemente más humano que el proporcionado por holandeses e ingleses, ya que en la Colonia española, la legislación permitía al negro contraer matrimonio, comprar su libertad, etcétera. *(Nota del Traductor.)*

En los Patronatos de América Latina

Por importante que fuera desde todos los puntos de vista en América la tarea asumida por las misiones francesas, no soporta —en cuanto al número y extensión— la comparación con las de españoles y portugueses. Tratábase en este caso de inmensos imperios, que duraban ya un siglo, extendidos a la medida del Continente, en los que la colonización europea estaba seguramente lejos de abarcar el conjunto de los territorios representados en los mapas, pero en los que continuaba y proseguirá aún por más de dos siglos, arrastrando en su ímpetu a las misiones. Porque tal era el hecho capital de esta historia: desde los comienzos de la gran aventura, la evangelización se había fusionado con el descubrimiento y la conquista; los misioneros marcharon sobre las huellas de los conquistadores e incluso, muchas veces, en su compañía.[1] Gracias a aquellos hombres de Dios, entre los que había numerosos santos, la Cruz fue plantada dondequiera que penetraran los soldados y, después, los colonos. A comienzos del siglo XVII, había una Cristiandad hispanoamericana y otra luso-americana —teóricamente unidas hasta 1640— que contaban con más de diez millones de almas, formadas con elementos venidos de Europa, criollos descendientes de antiguos conquistadores indígenas, convertidos y mestizos. Nacida del esfuerzo de las misiones, aquella Cristiandad encontraba normal asociar la religión a todas las actividades, incluso a la política y a la economía. Por otra parte, ésa era la tendencia que se observaba, como ya es sabido, en las correspondientes metrópolis... Y aparecía acentuada por el hecho de que España y Portugal habían trasladado al Nuevo Mundo el sistema y la jerarquía de Europa.

Aquella América Latina era —y seguirá siéndolo hasta finales del siglo XVIII— el dominio del Patronato. Puédese llamar, incluso, su tierra de predilección. Si el Patronato portugués podía ser discutido en sus dominios de Asia, en América apenas sufrió ataque al principio. La teoría había sido creada, en 1609, por *Juan Solórzano Pereira* (1575-1654), profesor de Salamanca, en su gran tratado *De Indiarum jure*, en el que reconocía al Príncipe, una autoridad discrecional en materia de policía eclesiástica, el derecho de aceptar o rechazar a los misioneros y superiores religiosos, el poder de crear puestos de misión, sin dar cuenta de ello a los obispos —que, a su vez podían ser designados por él mismo— y, en fin, la libertad para permitir o no la publicación de las bulas y otros documentos pontificios en sus dominios. Estas tesis siguieron siendo las de la Monarquía española hasta su último instante: los Borbones eran tan estrictos en lo tocante a sus derechos como los Habsburgos, y en 1755, Joaquín de Rivadavia los acentuó aún más. Portugal, una vez conquistada su libertad, después de 1640 reafirmó idénticas pretensiones: pero con menos éxito, porque en Roma se le temía menos. Porque Roma, a partir del momento en que la Congregación de Propaganda quiso tomar en sus manos toda la obra de las Misiones, trató de reaccionar contra el Patronato, lo mismo en América que en otras partes: el Santo Oficio condenó incluso el tratado de Solórzano. Pero resultaba difícil para la Santa Sede enfrentarse sobre este punto con la Corte de Madrid, que dominaba también en Nápoles y Palermo...; la condena de Solórzano no fue publicada en América, y sus tesis siguieron teniendo fuerza de ley. El *Consejo de Indias*, con sede en Madrid, continuó siendo el verdadero dueño y señor de toda la Cristiandad americana. Por su parte, y en el plano local, los obispos se mostraban extremadamente dóciles a las autoridades del Patronato: los Virreyes presidían las sesiones de clausura de los Concilios. Pero como, por otra parte, era la Iglesia la que tenía en sus manos toda la enseñanza y formaba por sí sola los cuadros administrativos y sociales, el acuerdo absoluto reinaba entre ambos poderes y la fusión de lo espiritual y lo temporal llegó a su perfección.

Tal era aquella Iglesia de América, a la que no se debe juzgar según los conceptos del catolicismo actual, si se quiere ser justo para con ella. Esa Iglesia nos desconcierta hoy en no pocos aspectos. Una piedad extremadamente vi-

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

va, fecunda en devociones a la Santísima Virgen, al Santísimo Sacramento, a los santos; pero, al mismo tiempo, una evidente tendencia a la superstición, que no es exclusiva de los indios bautizados. Una práctica austera, impuesta además por los reglamentos públicos, que multiplica igualmente las Cofradías de penitencia e incluso las flagelantes; pero, simultáneamente, una libertad sexual que no va de acuerdo con la moral de Cristo. Un arte religioso de fausto apenas imaginable: así, un ostensorio en Chile estaba adornado con más de 3 000 piedras preciosas, entre las que había 417 diamantes y 425 esmeraldas; iglesias y capillas recubiertas interiormente con láminas de oro no eran cosa rara... Todo esto sorprende al católico occidental del siglo XX, pero se adapta admirablemente a las costumbres del país, a sus pasiones tropicales, a su *gana,* a su violencia. No podríamos olvidar que tal catolicismo, si es cierto que tiene sus defectos, ha impuesto tan bien su impronta a toda la América Latina que, ésta, sigue siendo hoy una de las columnas de la Iglesia; y que, si es verdad que ha levantado tantos fastuosos edificios barrocos, también lo es que ha dado origen a santos de maravilloso renunciamiento —un San Francisco Solano, por ejemplo, o el alma exquisita de Santa Rosa de Lima, o Santo Toribio, Arzobispo de Lima, émulo de San Carlos Borromeo, o esos *betlemitas* de Guatemala que se hicieron pobres entre los pobres. Por lo que toca a la Inquisición, de la que se ha dicho y repetido que había impuesto el sello a un Cristianismo autoritario, y cuyas «hogueras» con tanto placer se evocan permanentemente levantadas en las plazas de las ciudades, un historiador tan imparcial para con el Cristianismo como Salvador de Madariaga[1] ha puesto las cosas en su sitio y mostrado cuánta exageración hay en los horrores que se le achacaron.

Sólidamente organizado en seis provincias y treinta y ocho diócesis —comprendidas las Filipinas—, el Imperio español contaba con un clero abundantísimo, tal vez excesivamente abundante... Se ha aventurado la cifra de 6 000 sacerdotes para la sola provincia de Puebla. Grandes eran las diferencias entre estos clérigos de todas clases. Todos los obispos pertenecían a la aristocracia, y seis de cada siete eran españoles. Los párrocos y vicarios, frecuentemente reclutados entre los criollos, eran hombres terriblemente faltos de formación, ya que los seminarios no eran muy numerosos y con frecuencia escaseaban de medios. Lo mejor era proporcionado por las Ordenes religiosas: los jesuitas iban a la cabeza y daban muestras de notable vitalidad; pero todas las Ordenes importantes estaban representadas, beneficiándose de numerosos privilegios y en posesión de bienes inmensos y en constante aumento. Menos ricos que las Congregaciones masculinas, los Institutos femeninos tenían, sobre todo, por objetivo la educación de las jóvenes. El hecho sorprendente, revelador de un estado de ánimo, era la casi total inexistencia de clero indígena: la audaz tentativa, llevada a cabo otrora en México, en Tlatelolco, de crear un seminario indio, fracasó y no fue reanudada; en todo el inmenso Imperio español, no se contaron nunca más de dos docenas de sacerdotes indígenas. Los llamamientos del Papa, las premuras de la Congregación de Propaganda, nada pudo triunfar sobre una oposición tenaz, cuyos efectos se dejarían sentir hasta nuestros días.

Mas si era fácil alejar a los indígenas del sacerdocio, sus problemas, el de sus relaciones con los cristianos blancos y el de la actitud de la Iglesia para con aquéllos, no dejaron de proponerse. Y ello, de manera tanto más grave cuanto que a partir de finales del siglo XVI, bajo la influencia de las ideas que en España dictaban las medidas contra judíos y moros, se abrió una fosa profunda entre los conquistadores y los pueblos conquistados. Los indios, que en el siglo XVI habían dado lugar a una verdadera selección, fueron rechazados de la co-

1. *L'essor de l'Empire espagnol d'Amerique* (París, 1955). Las conclusiones de los últimos historiadores tienden, además, a rehabilitar la administración colonial española. «Un hecho queda comprobado: ningún gobierno, ninguna administración colonial, al menos en sus altas esferas, mostró por la humanidad indígena puesta bajo custodia una solicitud como la manifestada por España.» (Pierre Channu, *L'Amerique espagnole coloniale,* en *Revue historique,* julio 1950, t. 94.)

munidad española y reducidos a situación de inferioridad. Sólo los misioneros —hay que decirlo en honor suyo— se atrevieron a mantener una posición diferente: las lecciones de Bartolomé de Las Casas no se perdieron. Para aquellos hombres, el indio era igual que el español y, a sus ojos, el verdadero objetivo de la conquista, su única justificación, seguía siendo el apostolado. Comprobando que, con demasiada frecuencia, eran los blancos quienes daban malos ejemplos a sus convertidos, muchos de ellos trataron de evitar contactos entre ambas razas. Así fueron constituidas las parroquias indias, llamadas *doctrinas* y separadas de las españolas incluso donde, geográficamente, ambas poblaciones se mezclaban. Incluso llevóse a cabo una tentativa de aislamiento más absoluto: realizáronla por mucho tiempo con gran éxito los jesuitas: las *Reducciones*.

Curiosa experiencia fue aquélla,[1] que había de hacer correr tanta tinta y suscitar los comentarios elogiosos de los mismos filósofos. Comenzó en los primeros años del siglo XVII, llegó a su perfección entre 1650 y 1720, se enfrentó después con numerosas dificultades y acabó con la supresión de la Compañía de Jesús. Una *Reducción* era una población —las hubo de 5 000 almas— en la que no vivían mas que indios, bajo la dirección de dos o tres jesuitas. En todas partes seguíase el mismo plano urbano: un cuadrado, en torno a una plaza en la que se levantaba la iglesia y la casa de los padres. Estos eran a la vez guías espirituales, jefes temporales, administradores y —en caso de necesidad— capitanes de los indígenas. El régimen era autoritario, paternalista y comunitario. Cada familia tenía su casa y su jardín, pero la explotación de las tierras de cultivo era colectiva y los padres proporcionaban las semillas, controlaban el trabajo, almacenaban las cosechas y distribuían a cada familia lo necesario para su cotidiana subsistencia. La vida de cada uno estaba igualmente reglamentada con oficios, confesión y comunión obligatorias. El domingo se cantaba a coro y los jesuitas acompañaban con el violín. Tal fue la vida, durante más de siglo y medio, de unas sesenta ciudades cristianas (con un total de 100 000 habitantes), escalonadas desde la región de Tucumán hasta el sur de Buenos Aires y con su centro principal en el Paraguay, poblado por los guaraníes.

Instaladas en una zona entonces desocupada, las *Reducciones* gozaban en sus orígenes de una autonomía de hecho con respecto a las autoridades españolas; el Obispo y el gobernador no hacían más que visitas protocolarias y los jesuitas velaban para que ningún blanco penetrara en aquellas regiones afortunadas. Las causas que condujeron al fin de las Reducciones fueron diversas: el deseo de las autoridades laicas y religiosas de fiscalizarlas, la avaricia de mercaderes y funcionarios, persuadidos de que los jesuitas amontonaban allí el oro; la rivalidad entre españoles y portugueses, que llevó a acuerdos de límites que cortaron en dos el territorio de aquellas repúblicas cristianas; la creciente hostilidad —a lo largo del siglo XVIII— contra la Compañía de Jesús. Puede ser que la empresa fuera quimérica en cuanto a querer que los pueblos vivieran en una especie de Ciudad de Dios en la tierra, y sólo fue posible gracias a la apatía de los indígenas; pero está fuera de duda que, bajo la sabia férula de los jesuitas, los guaraníes vivieron dichosos y fueron —en lo posible— buenos cristianos.

En el Brasil, la situación religiosa fue, en líneas generales, análoga a la de los vecinos dominios españoles: régimen de Patronato —independiente del de Madrid a partir de 1640— e influencia directa de Lisboa. El país se desarrollaba rápidamente, avanzando hacia el interior, hasta el punto de inquietar a España. La Iglesia siguió aquel movimiento, envió a sus misioneros a evangelizar los territorios ocupados y creó nuevos obispados. La religión era, en gran medida, la de Portugal, con numerosas cofradías y ceremonias fastuosas. La diferencia con los territorios españoles se debió a la importancia adquirida por la esclavitud negra, de la que

1. El dramaturgo austríaco Höchwalder, la recogió como tema de su drama: *En la tierra como en el cielo.*

necesitaban las plantaciones de caña de azúcar. Resultó de ello un rápido mestizaje, debido tanto a la prudencia de los portugueses en materia de racismo cuanto a ciertas costumbres «patriarcales» análogas a las de las Antillas. Más por incuria que por principio, nada se hizo para crear un clero indígena. Allí, como en todas partes, los mejores de entre los misioneros se erigieron en protectores de indígenas y esclavos. Un nombre ha quedado unido a aquella defensa de los miserables: el del célebre predicador *Antonio Vieira* (1608-1697), antiguo embajador convertido en jesuita por la caridad, que se atrevió a denunciar a Lisboa las iniquidades de los altos funcionarios y traficantes, e incluso a levantarse contra la trata de negros, con tanto valor, que los colonos, tras haberle denunciado a la Inquisición, se apoderaron de él y lo embarcaron por la fuerza para Lisboa, de donde regresó armado de nuevos poderes en favor de aquéllos a quienes gentilmente llamaba sus «almazinhas», sus «almitas».

Sería, pues, injusto imaginar bajo el régimen del Patronato una Cristiandad fosilizada, fija en sus faustos y en su conformismo: si el catolicismo latino-americano se prestaba a la crítica, también ofrecía aspectos simpáticos y vivos. Nunca fue abandonada la tarea asumida al principio por los misioneros: a medida que la colonización se extendía, la misión la acompañaba. En Florida, no serán necesarios menos de tres intentos, sancionados por la muerte, antes de que se desarrollen comunidades católicas, bajo la terrible amenaza de los apaches que causan tremendas matanzas en 1657. En California, tras vanas tentativas de franciscanos y carmelitas, un grupo de jesuitas dirigido por el P. Juan de Ugarte, consiguió instalarse allí, obtuvo poderosas ayudas financieras en Europa, creó tres *reducciones*, lejana imitación de las del Paraguay y llegó a tales resultados que, al tiempo de la supresión de la Compañía, habrá en la Baja California y hasta el extremo sur de Sinaloa toda una cadena de comunidades cristianas. En Nuevo México y en Texas, a pesar de la resistencia de los apaches —que asesinaron de una sola vez a 16 000 cristianos, entre los que había 24 misioneros— los franciscanos se mantuvieron firmes. En América del Sur, los puestos de misiones se instalaron en el Marañón, con los jesuitas; en el Alto Perú, con los franciscanos, en la dificilísima región de los Llanos, frente a las incursiones de los caribes, y hasta en las islas Chiloe y en la Patagonia, donde padecieron numerosas pruebas. En vísperas de la Revolución francesa, una extraordinaria figura de aventurero de Cristo parece resumir, una vez más, todas las virtudes de audacia y de santidad de los grandes misioneros que han hecho católica a la América Latina: el *P. Junípero Serra* (1713-1784), pequeño franciscano frágil y cojo, nacido en Mallorca, profesor de teología en Palma, partió en 1749 para América, se hizo apóstol de los pieles rojas de la Sierra Gorda, reanudó en la Baja California las misiones que habían tenido que abandonar los jesuitas, penetró en la California del Norte donde fundó, también al precio de dificultades sobrehumanas, una especie de reducción que mereció ser llamada «la Nueva Arcadia» y que había de ser el punto de partida de la rica California de los Estados Unidos. En 1927, el Presidente Coolidge hizo colocar su estatua en el Capitolio de Washington, entre las de los «Padres fundadores de la patria americana».

Al Imperio español de Sud-América se unían oficialmente las *Filipinas*, cuya importancia en la historia de las misiones de Asia ya hemos visto. Allí, desde que Magallanes plantara la Cruz en 1521, se desarrolló con rapidez extraordinaria una comunidad católica que mostraba caracteres muy peculiares. ¡Manila, que hacia 1600 no contaba con más de 2 000 españoles, tenía 400 misioneros! Todas las grandes Ordenes estaban allí representadas: agustinos, dominicos, franciscanos, jesuitas, que se servían del Archipiélago como punto de partida para la China y el Japón. Numerosas eran las conversiones en el gentil pueblo de las islas. Aquello era el triunfo del método de la «tabula rasa»: la Iglesia había absorbido prácticamente a toda la población. Por otra parte, el catolicismo filipino había sabido hacerse atractivo a los indígenas: opulento, desprovisto de toda restricción puritana, abundantísimo en bellas ceremonias; las iglesias, edificadas en un «barroco

filipino» flexible y precioso, estaban hechas a propósito para entusiasmar a aquellas gentes. Hízose un gran esfuerzo para crear establecimientos de enseñanza: el principal era la Universidad de Santo Tomás, en Manila, fundada por los dominicos y que conservó su puesto de primera importancia. En 1751, los filipinos contaban oficialmente con 904 110 católicos, lo que era un magnífico resultado obtenido en dos siglos.

Pero aquella floreciente Iglesia sufrió graves crisis. Entre los misioneros —religiosos— y las autoridades eclesiásticas seculares, las relaciones fueron casi siempre tensas. Los religiosos habían obtenido de Roma tales derechos y privilegios, que no obedecían más que a los obispos que los apreciaban. Ni siquiera la intervención de Urbano VIII consiguió someterlos. Por supuesto, todo esfuerzo realizado para crear un clero indígena, chocaba con el monopolio resueltamente defendido por las Ordenes. Entre la masa indígena y el clero estrictamente hispánico, poco a poco se fueron estropeando las relaciones. Cuando, en 1768, hubo que sustituir a los jesuitas, el Arzobispo de Manila, Mons. Santa-Justa, aprovechó la ocasión para reclutar rápidamente a un clero filipino, al que dio una sumaria formación, a la espera de que pudiera abrirse el seminario. Así quedó constituido un clero popular, más o menos hostil a la hispánica altanería de los religiosos; un clero que va a ser el alma de las revoluciones nacionales del siglo XIX.

Por lo demás, ¿no podía observarse en el resto de los Patronatos latino-americanos lo que con toda evidencia estaba ocurriendo en Filipinas? A pesar de su desconfianza para con los criollos, mestizos e indígenas, a los que casi en todas partes se había negado el acceso al sacerdocio o, en todo caso, a los altos puestos de la jerarquía, era la Iglesia quien había dado a todas aquellas masas un sentido personal de su destino, una unidad y unos principios de justicia y fraternidad. Estos principios serán invocados más tarde, cuando se abra la Era de las Revoluciones. Y el régimen de Patronato concluirá, en fin de cuentas, en la rebelión.

Fracasos y decepciones en Africa

En la obra llevada a cabo durante los «tiempos clásicos» por las misiones, Africa tiene un puesto muy modesto. A decir verdad, trátese del Africa blanca y musulmana del Norte, o del Africa negra, apenas puede hablarse más que de fracasos y decepciones. Ya a finales de la época precedente[1] no era muy favorable la impresión general. Tras haber suscitado grandes esperanzas —¿no había sido consagrado en el Congo, en 1518, el primer obispo negro, hijo de un reyezuelo local?— las misiones africanas viraron hacia una clara decadencia. Aun reanudadas por los jesuitas, la mayor parte de aquellas obras vegetaban. San Salvador, e incluso San Pablo de Loanda, que la había sucedido como capital católica de Africa, iban decayendo a ojos vistas. En Etiopía y hacia 1622 parecía perdida la partida que antes pudiera darse por ganada. En el Mogreb y en los otros países del Islam, diversas tentativas individuales, como las del belga P. Clénard, daban testimonio de gran valor, pero apenas obtenían resultados.

Semejante situación se prolongará durante los siglos XVII y XVIII. Africa es la única región del globo donde el ímpetu misionero del «gran siglo de las almas» apenas ha llevado a conclusión alguna; y es también donde la decadencia del fervor en el siglo XVIII se dejará sentir más duramente. Diversas causas explican esa carencia. En Africa del Norte, el período corresponde a uno de esos momentos de despertar de los que el Islam ha conocido a lo largo del tiempo: hecho que lleva consigo un recrudecimiento de la xenofobia. Por otra parte, el Patronato portugués, del que dependía Africa, se interesa mucho más en las Indias, tanto las Orientales como las Occidentales, que proporcionan gruesos beneficios, que en la pobre hilera de míseros mercados que bordea el Continente negro; incluso su dominación es tan débil, que en numerosas ocasiones estallan revueltas —como la de San Salvador en 1627— que

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

ayudarán a holandeses e ingleses; en semejantes condiciones, ¿cómo podrían desarrollarse las misiones? Pero, sobre todo, una de las grandes razones de la decadencia del Cristianismo en el Africa negra, es la trata de esclavos. Imposible resulta describir el daño que hizo aquella penosa práctica. Los grandes países cristianos se disputaban el vergonzoso provecho de semejante comercio: Portugal importa tal número de negros, que acabarán por formar, hacia 1750, la quinta parte de la población lisboeta; la Corona española se reserva el monopolio del triste tráfico; los holandeses que lo organizan en grande, ganan con ello millones de florines; la «Compañía Real Africana», patrocinada por Su Graciosa Majestad británica, trata de vencer a los holandeses y se enfrenta con su rival, la «Compañía Francesa de Guinea», creada en 1685, cuyos beneficios son, igualmente, bien poco morales.[1] Una de las cláusulas del Tratado de Utrecht, en 1713, concede a la victoriosa Inglaterra, durante treinta años, el aprovisionamiento de esclavos negros para las colonias españolas... La trata llegará a su apogeo en 1770; oficialmente se cuentan por entonces 105 barcos negreros, que transportan cada año 28 500 esclavos. Podemos imaginarnos qué «razzias» produjo en Africa la abominable práctica: regiones enteras fueron materialmente despobladas. Y, desde el punto de vista religioso, los europeos aparecieron a los ojos de los negros bajo el odioso aspecto de traficantes de carne humana. Toda la caridad de los misioneros será impotente para hacerles cambiar de opinión.

Y no porque los misioneros estuviesen faltos de valor y tenacidad. Es admirable contemplar con qué energía y perseverancia los reducidos grupos se empeñan en restaurar los puestos arruinados y plantar de nuevo la Cruz en aquellas tierras ingratas. De acuerdo con la Congregación de Propaganda, a partir de 1622, españoles y franceses relevan a los portugueses en la costa occidental. En 1634, dos capuchinos normandos llegan a Rufisco y, tras una rápida encuesta, llegan a la conclusión de que la evangelización es posible; regresan con cinco compañeros, pero se ven obligados a embarcar de nuevo cinco años más tarde, decaídos y desanimados. En Cabo Verde, en el punto en que hoy surge Dakar, aparece otra clase de decepción: el pequeño príncipe Aniaba, a quien se enviara a ser bautizado en Versalles —Bossuet fue el oficiante y Luis XIV, padrino—, en cuanto regresa a su tierra vuelve a los fetiches. En Guinea se instalan los capuchinos bretones, entre los que está el P. Colombin de Nantes (cuyas cartas son tan pintorescas): fundan una decena de puestos, penetran en el Dahomey, pero deben huir ante la ofensiva de los hechiceros negros, que incendian todos sus conventos. Los españoles resisten un poco más de tiempo en las mismas regiones, pero han de enfrentarse con la oposición de las autoridades portuguesas, y regresan también. No son más felices las tentativas de restauración en el Congo; los capuchinos españoles, dirigidos por el P. Francisco de Pamplona, irradian su actividad hasta Angola, convierten a la Reina N'Zinga de Matomba, pero deben ceder ante lo insalubre del clima, las exacciones portuguesas y los errores de los mercaderes de esclavos. Siguen otros grupos, jesuitas, dominicos e incluso sacerdotes seculares. El Congo se convierte en Prefectura Apostólica. Pero, hacia 1700, un conflicto entre seculares y regulares lleva al colmo las dificultades de las pobres misiones; los misioneros parten. Y mientras que San Pablo de Loanda no es más que un vasto depósito de esclavos negros en marcha para las Américas, el Bajo Congo y el Kwango quedan literalmente despoblados por la trata. Habrá que esperar a 1776 para que nuevos grupos misioneros regresen a estas tierras, formados por sacerdotes seculares franceses bajo la dirección de Mons. Bellegard, Prefecto apostólico: la mayor parte sucumben al mortífero clima. Mientras que en el Senegal, dos sacerdotes del Espíritu Santo, tras haber naufragado en ruta para la Guayana, se instalan en San Luis —uno de ellos con el título de Prefecto apostólico—, y consiguen reavivar una pequeña cristiandad, a la que dislocará la Revolución.

1. Lo que no impedía que entre los accionistas hubiera excelentes católicos: por ejemplo, el padre de Chateaubriand.

No presenta espectáculo más confortador el Este de Africa. En Mozambique —erigido en Vicariato apostólico, separado de Goa en 1622— las misiones chocan con el fanatismo de los musulmanes, sobre todo ismaelitas. Los jesuitas que intentan instalarse en Quilimani, Chindé y Sena, mueren mártires o deben partir. Capuchinos, dominicos y agustinos tratan de penetrar en el interior, pero con poco éxito. Además, la pequeña colonia portuguesa se muestra cada vez más decadente. Sucédense los planes de reorganización de las misiones sin que ninguno dé resultados. A finales del siglo XVIII, el arzobispado de Mozambique cuenta con tres parroquias y dos conventos... El deseo de «portugalizar» a los indígenas, la falta de firmeza frente a la trata de negros, explican tal vez aquel fracaso.

El de Madagascar es menos explicable; o, en todo caso, no lo es por las mismas razones. Allí son los lazaristas quienes se encargan de los asuntos, especialmente el P. Nacquart y el P. Gondrée, que diseñan todo un proyecto de evangelización de la isla roja. Ya los hemos contemplado en acción,[1] generosos, valientes... ¡ay!, pronto sucumbirán al clima y a la fatiga. Pero aquel primer fracaso no desanimará a los hijos de *Monsieur Vincent;* marchan nuevos contingentes. En veintiséis años serán diecisiete padres y diez hermanos coadjutores, sin hablar de los cinco o seis sacerdotes seculares y de una decena de recoletos. Uno de los más empeñados en la tarea es el P. Estienne que, después de naufragar, vuelve, restaura la misión en sus bases, procura intervenir como mediador entre colonos franceses e indígenas malgaches y muere, por último, envenenado durante una comida ofrecida por un jefe indígena. Muerte que da la señal para una revuelta general, en que las familias francesas son asesinadas y en la que concluye esta primera tentativa de apostolado en la gran isla (1764). La evangelización no será reanudada hasta 1830. Al menos aquella evacuación obtiene un resultado feliz: el desarrollo bajo la acción de los capuchinos, y, más tarde, de los lazaristas, de una Cristiandad bastante viva en la isla Borbón —colonia en la que apenas había indígenas—, que durará hasta 1775; y en seguida, a partir de 1721, en la isla de Francia, hoy Mauricio, donde habrá unos tres mil cristianos en el instante del inicio de la crisis revolucionaria.

1. Cfr., más adelante, vol. VIII, cap. I.

Igualmente decepcionante es la experiencia de Etiopía. ¿No había sido posible creer, en el siglo XVI, que el «reino del Preste Juan», cristiano «monofisita» desde sus orígenes,[1] había de convertirse, y que el Negus Seltan Sagad sería un Teodosio o un Clodoveo? Roma había creado incluso un Patriarcado en Abisinia. Desgraciadamente, el P. Alfonso Mendes, jesuita, nombrado Patriarca, se mostró —cosa rara entre los de la Compañía— extremadamente equivocado. No satisfecho con combatir, como era su deber, la poligamia tolerada por el clero monofisita, metiósele en la cabeza el prohibir a la iglesia etiópica la Circuncisión y la celebración del Sábado, usos de tiempo inmemorial. Aquello fue, en pequeño, una nueva «disputa de ritos» que desembocó en un drama. Tras la muerte de Seltan Sagad, su hijo Facilidas (Basílides) comienza la persecución; los misioneros son expulsados; los católicos notorios desaparecen. Los sultanes de Suakim y Massuah, avisados por el Negus, asesinan a los misioneros que llegan a sus manos. Pronto no queda en Etiopía más que un puñado de sacerdotes católicos indígenas, que disminuye rápidamente. En vano envían los jesuitas a aquellos lugares a algunos padres disfrazados de mercaderes, como el pintoresco P. Parisiani, que se establece en Moka, dispuesto a penetrar en el reino del Negus cuando sea posible. En vano dos valerosos capuchinos, los Padres *Casiano de Nantes* y *Agatángelo de Vendôme*, tras haber misionado en Egipto, tienen la audacia de penetrar en Abisinia: denunciados por un comerciante luterano, mueren mártires en Gondar, en 1638. El sueño de una Etiopía católica se desvanece: ya no es más que una ilusión en los hermosos proyectos que expone a Luis XIV, hacia 1675, el simpático

1. Cfr. Indice de *«La Iglesia de los Apóstoles y de los Mártires»* y de *«La Iglesia de los tiempos bárbaros»* y *«La Reforma Católica»*.

«Padre Tranquilo» —célebre por su «bálsamo tranquilo»—, para persuadirle a actuar por la vía diplomática y tomar en sus manos la obra de conversión del Negus. E incluso en la tentativa heroica y vana del Obispo autóctono Ghebre Exaner, a partir de 1784. El reino del Preste Juan está cerrado a la fe católica y lo estará hasta 1848.

Por lo que respecta a las zonas de Africa del Norte, se manifiestan también casi totalmente rebeldes a la evangelización. En épocas anteriores apenas hubo otra cosa, que tentativas dispersas desde las de San Francisco de Asís, que soñaba con convertir al «Soldán» de Egipto, y las de Raimundo Lulio, hasta las de los jesuitas de los «baños» cristianos. Muchas de aquellas tentativas concluyeron en el martirio. Y lo mismo ocurrió a lo largo de los «tiempos clásicos». Aprovechando lo mejor posible las circunstancias políticas, los misioneros lograron aquí y allá, por algún tiempo, penetrar en un país musulmán, ayudados por los cónsules de Francia, a veces haciéndose cónsules ellos mismos; pero en el primer cambio de humor de los pachás y beyes, eran expulsados y asesinados. En Egipto, son primero los capuchinos, los Padres Agatángelo y Casiano que, por orden del Padre José, trabajan, a partir de 1633, en las comunidades coptas y jacobitas de El Cairo, pero sin grandes satisfacciones; se internan en la Tebaida y penetran a continuación en Etiopía, donde acabamos de verles morir en el martirio. Sesenta años más tarde, por orden de Luis XIV y con el apoyo del cónsul de Francia, los jesuitas hacen una nueva tentativa con el P. Sicard, un sabio que logra permanecer en Egipto hasta su muerte, en 1726, empeñado —sin éxito— en convertir a los sacerdotes del clero copto y que, por lo menos, envía a la Academia de Ciencias relaciones de primer orden.

En «Berbería», como se decía entonces,[1] la situación es más compleja: Francia, que ha recibido el relevo de Portugal, consigue establecer relaciones diplomáticas con las autoridades turcas que, en principio, en nombre del sultán de Constantinopla, pero, de hecho, en una independencia casi absoluta, gobernaban en Marruecos, Argel y Túnez. El Gobierno francés tenía cónsules en Argel, Fez, Marraquex y Túnez desde 1564 y 1582. Pero aquellos diplomáticos no ejercían más que una reducida influencia, y sobre todo eran incapaces de impedir la piratería, que constituía uno de los grandes recursos de los berberiscos. Las flotas europeas pagaban cada año a los corsarios musulmanes pesados tributos. Sábese que, hacia 1620, había en Argel tres mil franceses cautivos, y en toda el Africa del Norte cerca de treinta mil.[1] ¿No había de ser el principal objetivo de los misioneros llevar un socorro a aquellos desgraciados e impedir su apostasía? Los religiosos de la Merced y los trinitarios realizaban regularmente misiones de «rescate».

A comienzos del siglo XVII se intenta más: una verdadera implantación cristiana. Recoletos, agustinos descalzos y, sobre todo, capuchinos hacen pruebas en Marruecos. ¿No se ha jactado Richelieu de tener relaciones diplomáticas con las autoridades marroquíes? De hecho, aquello supone para los desdichados capuchinos una sucesión de aventuras y vicisitudes en las que ya son encerrados en calabozos, ya puestos a rescate, ya autorizados a visitar los baños de esclavos... pero, en total, no convierten en quince años a más de una treintena de musulmanes y un rabino. Por último, hacia 1640, los capuchinos franceses abandonan la partida. Cincuenta años más tarde, los capuchinos andaluces reanudarán la tarea y conseguirán mantener una docena de padres en algunos puntos marroquíes, siempre más ocupados en aliviar las miserias de los cautivos europeos que en una labor verdaderamente misionera.

Entonces entran en escena San Vicente de Paúl y sus lazaristas. Poseen en Marsella una casa, financiada por la duquesa de Aiguillon, cuya generosidad resulta decididamente insuperable, expresamente creada para los misione-

1. Dícese aún «canario de Berbería» para designar una variedad de tales volátiles originarios de Africa del Norte.

1. Cfr. acerca de este tema, Charles Penz, *Les captifs francais du Maroc au XVIIe siécle* (Rabat, 1944).

ros entre los condenados a galeras, y en «Berbería, para el cuidado de los cautivos». En 1645, el P. Guérin sale para Túnez, donde consigue ser tan bien visto por el Bey que puede pedirle una autorización de estancia para él y otro misionero. La respuesta es calurosa: «Dos o tres, si quieres; los protegeré como a ti mismo... porque sé que no haces mal a nadie y que en cambio haces bien a todo el mundo.» Otro lazarista es enviado a Túnez: *Jacques Le Vacher,* que llega en el instante en que la peste lleva al P. Guérin a la tumba, al mismo tiempo que al cónsul. El título es concedido a Le Vacher, a instancias del Bey. En 1650, Roma añade el de Vicario apostólico para la Berbería y, en Túnez primero y después en Argel, el buen lazarista ejerce sus dos funciones con celo y caridad de apóstol, llega a abrir dieciséis capillas en Túnez y cinco en Argel, servidas con frecuencia por sacerdotes cautivos; se multiplica entre los esclavos, a los que ayuda a soportar su destino, y obtiene incluso algunas liberaciones... Tan admirable vida misionera tiene un fin digno de ella. En 1683, Luis XIV ha decidido destruir el nido de piratería de Argel, donde reina, en lugar del Pachá asesinado, un jefe de piratas de nombre Mezzomorto, llamado Kara Mustafá. La flota de Duquesne se presenta delante de la blanca ciudad. Sobre el muelle se entabla un patético diálogo entre el déspota musulmán y Jacques Le Vacher: que el cónsul pida al almirante francés que se aleje; si no, él y otros cristianos morirán. El lazarista se niega a ceder y manda decir a Duquesne que prosiga el ataque; entonces es atado a la boca de un cañón y su cuerpo vuela hecho pedazos hacia el mar. Cinco años después otro lazarista, Michel Montmasson, con el hermano coadjutor Francillon, muere también mártir en Berbería. Habrá que esperar siglo y medio para que la Cruz sea de nuevo plantada de veras en Argel y Túnez.

De esta manera, por cualquier costa que se la abordara, Africa se manifestaba, durante los siglos XVII y XVIII, singularmente impermeable al Cristianismo. El hundimiento de las misiones, consecutivo a la crisis revolucionaria, contribuirá más aún a disminuir las oportunidades de la Iglesia en el Continente. ¿Quién podría decir, en 1800, que Africa sería en el siglo XIX la tierra misionera por excelencia, aquélla en que se obtendrían los más rápidos progresos? Cincuenta años más tarde se iniciará la gran aventura africana, con el P. Libermann y los Padres del Espíritu Santo, Mons. Marion-Brésillac y sus Padres de las Misiones africanas de Lyón, el cardenal Lavigerie y sus Padres Blancos.

Una curiosa tentativa: Jesuitas en Rusia

En esta historia de las misiones en los «tiempos clásicos», a la vez admirable por el heroísmo en ella desplegado y decepcionante en sus resultados, no podríamos pasar por alto un capítulo de género peculiar pero infinitamente curioso: el de las misiones en Rusia. Es evidente que nadie en la Iglesia católica consideraba al Imperio de los Zares como «país de misión» semejante a los demás, ni tomaba a los rusos por paganos. Pero existió a lo largo de los «tiempos clásicos» un singularísimo esfuerzo, perseverante, para establecer con el mundo de la ortodoxia rusa relaciones fraternales, en la esperanza de llegar tal vez algún día a la reconciliación.

A comienzos del siglo XVII, el catolicismo era prácticamente inexistente en Rusia; apenas estaba representado por algunos puñados de aventureros y traficantes —sobre todo los de la «Sloboda» de Moscú—, a los que difícilmente podría presentarse como modelos de fe católica. Por otra parte, la Iglesia ortodoxa, en plena renovación, hacía cada vez más precaria la situación de aquéllos, y las conversiones al credo cismático se multiplicaban.

La idea de enviar misioneros a Rusia fue sugerida a la Congregación de Propaganda por un sacerdote croata, *Jorge Krijanich,* que hizo de ello la obra de su vida. Podemos saludar en él al precursor del ecumenismo y de las tentativas

de irenismo romano-ruso; después de aprender el ruso y conseguir la autorización para celebrar la Misa en lengua eslava, partió primero en plan de reconocimiento con una misión polaca y regresó con relaciones tan entusiastas, que en la Congregación de Propaganda se le tuvo por «un cerebro embrollado»; volvió, absolutamente solo, en 1659; conoció Rusia, tuvo cien aventuras, estuvo ya en relaciones con la Corte, ya desterrado en Tobolsk, en lo profundo de Siberia; por último abandonó el Imperio de los Zares en 1676, para ir a morir a manos de los turcos, en 1683, como capellán de las tropas austríacas ante Viena, sin haber dejado nunca de manifestar su fe en la unión de las Iglesias: en total, un hombre más profético que eficaz; simpático y un tanto extravagante.

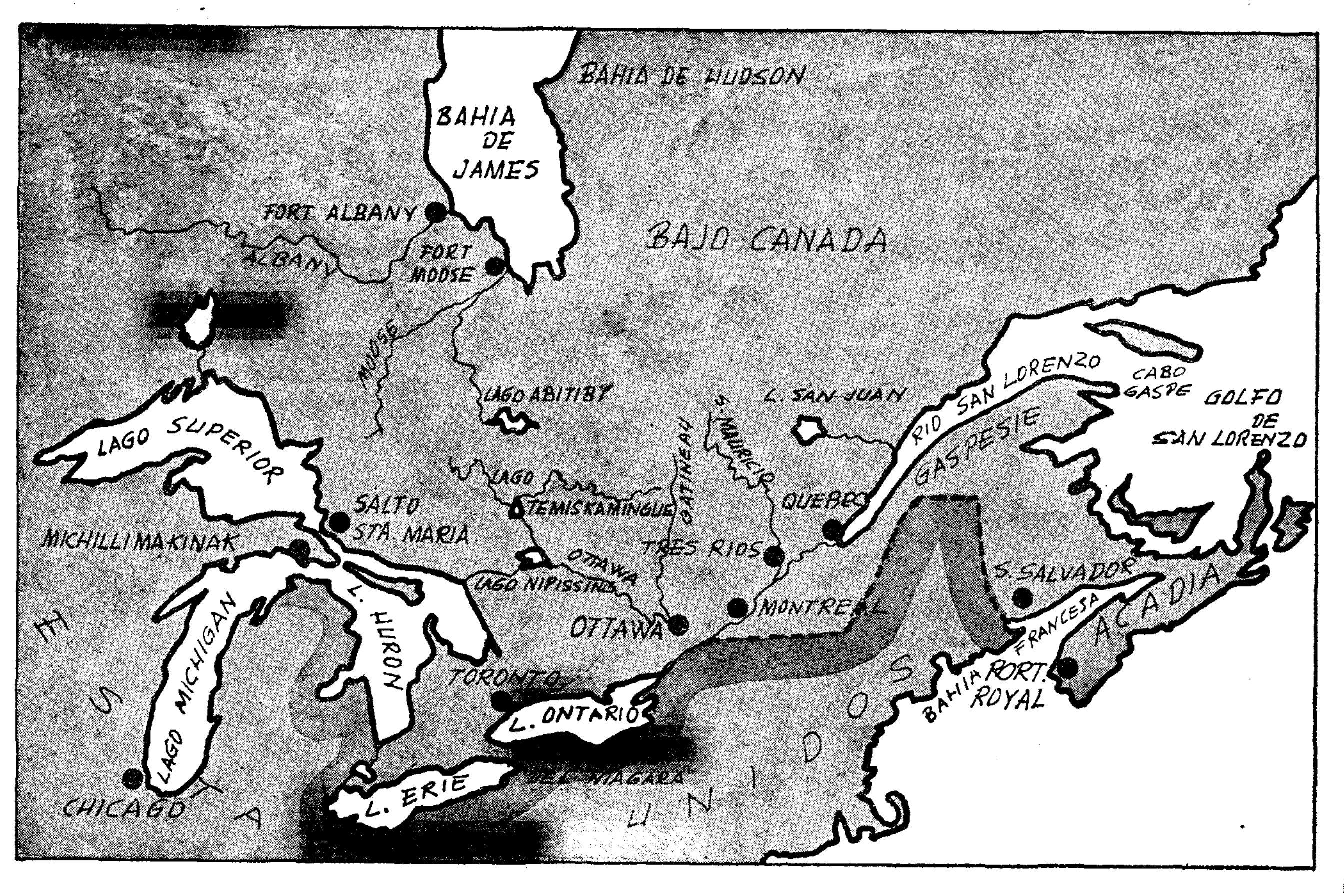
Una segunda tentativa de aproximación fue realizada en 1672, en sentido inverso: el Zar Alexis, que había sido educado por un católico apóstata y un polaco rusificado, al verse amenazado por los turcos envió a Occidente, en demanda de ayuda, a un soldado de fortuna, Menzies de Pitfodels, que era un escocés católico a quien preocupaba la unión de las Iglesias. Pero ni Roma ni las cortes occidentales le escucharon; con todo, mantuvo en París ciertas entrevistas «ecuménicas», aunque nada en limpio salió de su misión.

Las cosas se hicieron más serias cuando, a partir de 1685, la Compañía de Jesús se interesó en el asunto. Ayudados por los católicos influyentes de la «Sloboda», especialmente P. Gordon y Menzies, sostenidos por un gran aristócrata ruso, el Príncipe Galitzin, los padres consiguieron la autorización para tener una casa en Moscú. Obtuviéronse algunas conversiones, como la de P. Artemiev, de la que se habló hasta en Occidente. Pero el golpe de Estado de 1689, que llevó al poder a *Pedro el Grande*,[1] expulsando a su hermanastra Sofía, paró en seco aquella tentativa. Los occidentales que habían ayudado al joven príncipe eran sobre todo protestantes, como Lefort. Los jesuitas fueron expulsados; los más notables convertidos, exiliados en lejanos conventos; Artemiev fue enviado a Arkhangelsk.

Pero los jesuitas no habían abandonado la partida. Cuando Pedro el Grande se lanzó a su política de occidentalización e hizo a Occidente los ya conocidos y asombrosos viajes, la Compañía obtuvo permiso para instalar a dos padres en Moscú. Fue aquélla una instalación precaria. Si el Zar toleraba la presencia de católicos en sus Estados —a los jesuitas se unió un carmelita y dos o tres sacerdotes seculares— era únicamente porque estaba obligado a condescender con las potencias occidentales. Mitad por convicción, sin duda alguna, mitad por su temperamento ruso, dio su aprobación a una tentativa de acercamiento para la que Leibniz manifestaba gran entusiasmo y a la que Clemente XI no veía con malos ojos. El embajador de Rusia en La Haya, Pedro Tolstoi, mantuvo incluso conversaciones con el Nuncio. Pero esto no impedía en absoluto que Pedro el Grande hiciera una carnicería entre los basilianos uníatas... Durante su segundo viaje a Occidente, mantuvo entrevistas con personalidades católicas, especialmente con el Nuncio en París, Mons. Bentivoglio, que le pidió concediera a los católicos la libertad de culto; pero esto no condujo a nada. A la muerte de Pedro el Grande no quedaban en Rusia más que algunas misiones semiclandestinas: franciscanos en San Petersburgo y capuchinos en Moscú, cuya influencia era insignificante. A los jesuitas se les había prohibido la estancia en 1719.

La situación quedó igual hasta cerca de 1740. Las negociaciones dirigidas por la princesa Dolgoruki, convertida al catolicismo durante un viaje a Francia, no tuvieron éxito. El preceptor francés de la princesa, Jacques Jubé, antiguo párroco de Asnières, era jansenista hostil a los jesuitas y, además, poco hábil. Sólo un dominico español, del séquito de la princesa Dolgoruki, consiguió, adoptando la lengua eslava, penetrar en algunos conventos. Pero en 1740, aprovechando la implícita tolerancia de la Zarina Ana, los jesuitas volvieron a Rusia. Veinte años más tarde, cuando en 1763 Catalina II sube al poder, consideraron que la puerta podía abrirse, e hicieron un gran esfuerzo. Ha-

1. Cfr. capítulo siguiente.



Misiones canadienses (siglos XVII y XVIII)

biendo acrecentado considerablemente el número de uníatas el primer reparto de Polonia, Moscú los trataba bastante mal. Pero la Compañía de Jesús juzgó que había en aquellas circunstancias una oportunidad para penetrar en Rusia.

Fue aquél el punto de partida para una historia bastante paradójica. Catalina II, que deseaba crear escuelas en sus dominios, dejóse fácilmente persuadir a prestar atención a aquellos expertos pedagogos. La Compañía, oficialmente prohibida en Rusia, no lo estaba en las zonas anexionadas. Los doscientos jesuitas convertidos en súbditos rusos fueron autorizados a quedarse en los Estados, a enseñar y predicar. ¡Incluso fueron liberados de impuestos los bienes de la Compañía! Ahora bien, como al año siguiente Roma suprimió a la Compañía de Jesús, surgió la extraordinaria situación de que el único país en que aquélla pudo continuar legítimamente fue en la Rusia de los Zares.[1] La Emperatriz prohibió la publicación en sus Estados del decreto pontificio que suprimía la Compañía y amenazó a la Santa Sede con «ortodoxizar» a la fuerza a todos los católicos de sus dominios si se intentaba molestar a *sus* jesuitas. Viose incluso a un obispo ordenar a los jesuitas, y a otro abrir un noviciado para la disuelta Compañía... ¡Los franciscanos y dominicos de la anexionada Polonia estaban indignados! Así, el «despotismo ilustrado» de Catalina, discípula de los filósofos, permitió a los Hijos de San Ignacio, expulsados de todas partes, continuar viviendo y desarrollándose en Rusia; sus misiones se extendieron hasta Odessa y Saratov, en el Cáucaso.

Cuando los oficiales del Gran Ejército entraron en Rusia, quedarían sorprendidos al ser acogidos en muchas partes por jesuitas franceses, directores de florecientes colegios. En 1815, Alejandro I expulsará a los jesuitas; pero entonces, ya hará un año que Roma ha restablecido a la Compañía. Misterioso camino de la Providencia, que se sirve de la cismática Rusia para asegurar una especie de relevo...

1. Imitada a continuación por la Prusia de Federico II.

Balance decepcionante y motivos de esperanza

Si se intenta establecer el balance de los esfuerzos llevados a cabo durante los «tiempos clásicos» a favor de las misiones, al considerar la situación en vísperas de la Revolución, es forzoso confesar que el balance es decepcionante. Las grandes esperanzas del siglo XVI, confirmadas a comienzos del XVII por espléndidos éxitos, no habían sido justificadas. La Congregación de Propaganda, encargada de despertar en todo el catolicismo la vocación misionera, que había querido «desnacionalizar» las misiones y suscitar iglesias indígenas, no lo había conseguido sino de manera incompleta, falta de personal y de créditos, falta también de informaciones exactas. Los delicados problemas propuestos por el contacto entre el Cristianismo y las civilizaciones no europeas habían sido orientados en un espíritu estrecho y formalista, que hacía casi imposible cualquier solución. Muchos de los hombres a quienes la Iglesia quería dar la verdad se habían negado a recibirla: intelectuales chinos, budistas del Pequeño Vehículo, indígenas de América del Norte, y sobre todo los adeptos al Islam. Por todas partes surge que la misión se ha detenido y que con frecuencia retrocede: una relación, hecha en 1765 por Mons. Esteban Borgia, para la Congregación de Propaganda, confirma formalmente esta impresión.

Los misioneros que continuaban en la faena lanzaban por doquier gritos de auxilio y angustia. «¡Tenemos gran necesidad de que Dios nos mire con piedad y nos envíe sucesores! —exclamaba el P. Dalliéres, uno de los pocos jesuitas que quedaban en China—; es imposible que la misión se mantenga en el estado a que nuestros desórdenes la han reducido.» ¡Y cuántos otros, por toda la tierra, decían lo mismo! Pero los misioneros que envejecían en sus puestos veían llegar cada vez menos sucesores. A partir del siglo XVIII, todos los institutos misioneros sufrieron una grave crisis de vocaciones.

¡Cómo se había agotado aquel ímpetu que

llevara a tantos hombres generosos a evangelizar el mundo! Ya no se vendían los libros acerca de las misiones; incluso los jesuitas habían dejado de publicar sus *Relaciones;* los grandes señores y las damas nobles no se arruinaban ya para fundar puestos de misión y seminarios. Apóstoles, exploradores, sabios y políticos trabajaban impetuosamente en la centuria anterior; pero en el «siglo de las luces», si existía interés por el vasto mundo, no era precisamente para plantar en él la Cruz. El estado de ánimo había cambiado del todo, bajo la influencia de los filósofos. Voltaire, en esto como en las demás cosas máximo responsable, había cubierto de descrédito los fines espirituales de las misiones; deformando a su capricho los textos de las Relaciones de China, presentaba a los misioneros ocupados en lograr un puesto entre los mandarines, en hacer carrera en el comercio y en disputar incesantemente. ¡Por desgracia, la cuestión de los Ritos le ofrecía no pocos argumentos! Montesquieu, Diderot, D'Alembert le hacían coro. En el mundo de los sabios, sólo Buffon rindió homenaje a la obra civilizadora de los misioneros, a su dulzura, a su caridad y virtud: bien poco era un solo abogado, para semejante causa. La opinión católica se había hecho tan indiferente frente a aquella gran obra, que asistía sin reaccionar a su hundimiento y aplaudía incluso los golpes que se le daban.

Así ocurrió con la supresión de la Compañía de Jesús, tan aprobada entre los católicos. ¡Y qué ruina, trajo a las misiones! De la noche a la mañana, quienes representaban a la Iglesia a los ojos de los paganos, se hallaron desautorizados, desacreditados, expulsados y a veces reducidos a prisión. Portugal —el de Pombal— que había descargado el primer golpe, se distinguió por la manera abyecta con que fueron tratados los padres. Arrestados como criminales, los misioneros de Macao y las Indias —ciento veinticuatro en total— a los que se reunieron después otros veinte del Brasil, fueron deportados a Lisboa en condiciones horribles; inmediatamente se les encerró en el fuerte de San Julián, donde permanecieron por quince meses. La actitud de los gobiernos, de los funcionarios y a veces, incluso de los obispos para con aquellos hombres —a los que no podía reprocharse otra cosa que sus votos religiosos— fue tan innoble, que pudo verse en Cantón a los mismos chinos paganos ocultar a los padres a quienes buscaban el obispo y el gobernador de Macao; y, en las Indias, los comerciantes holandeses y los administradores ingleses se opusieron con las armas a su arresto. En Constantinopla, el embajador de Francia, Saint-Priest, se honró negándose a ejecutar las órdenes de París y manteniendo a los jesuitas secularizados como gerentes de sus casas y colegios. En total, se calcula en *tres mil quinientos* los misioneros que hubieron de abandonar sus puestos. Túvose buen cuidado en enviar a reemplazarlos a sacerdotes de las Misiones extranjeras, lazaristas, sacerdotes del Espíritu Santo, que, todos, hicieron por su parte lo mejor posible, muchas veces con gran valor: era un amplio hoyo el que se había abierto.

¿Se declaraba la Iglesia, en aquellos finales del siglo XVIII, prostituida en la gran tarea que ha asumido desde sus orígenes con invencible constancia, la de encender sobre la tierra el fuego de Cristo? No puede olvidarse que es aquél el momento en que la humanidad asiste a un nuevo ensanchamiento del mundo. Como en los tiempos de los descubridores, los viajeros se lanzaban por rutas desconocidas: Wallis, Vancouver, el ilustre capitán Cook, los franceses Bougainville, Surville, Marion, La Pérouse, Levaillant[1] d'Entrecasteaux, en viajes que apasionaban a la opinión, descubrían tierras y pueblos ignorados. ¿Renunciaría el Cristianismo a bautizar a aquellos nuevos imperios? Tal problema parecía proponerse en vísperas de 1789.

Y parecerá incluso resuelto cuando la Revolución francesa haya estallado, asestando a las misiones un nuevo golpe, último y en apariencia mortal. Perseguidos como todo el clero, agotadas sus vocaciones, cerrados sus seminarios, las instituciones misioneras se hallarán en la imposibilidad radical de enviar aquellos «su-

1. Tío segundo de Baudelaire.

cesores» que los puestos reclamaban. De 1792 a 1815, la Sociedad de las Misiones Extranjeras no puede enviar más que a nueve sacerdotes; y los lazaristas y la Compañía del Espíritu Santo no se hallan en mejores condiciones. Ni Roma, ocupada por los franceses en 1798, ni España ni Portugal pueden tomar el relevo. Serán necesarios años y años, hasta las proximidades de 1830, para restaurar las formaciones misioneras. Y cuando el siglo XIX está iniciándose, ¿quién se atrevería a predecir que iba a ser el más grande siglo misionero de la historia cristiana? Por entonces, todo parecía perdido.

Pero todo iba a ser salvado. Y esto por dos razones: primera, porque a pesar de tantos obstáculos, el impulso dado por Roma, por la Congregación de Propaganda, para promover las Iglesias indígenas, continuaba dejándose sentir. E incluso quienes habían sido hostiles a aquella política a finales del siglo XVIII, comprendieron que sólo ella ofrecía a la Iglesia posibilidades de permanecer. El ejemplo más sorprendente fue el de los dominicos españoles que, en Tonkín oriental, bajo el vicariato de Mons. Hernández, trabajaron sistemáticamente en incrementar el clero indígena, concediendo el hábito de su Orden a treinta y ocho vietnamitas en veintiocho años. El valor de ese clero indígena, dondequiera se hubiese sabido crearlo, en China como en Ceilán, en Annam lo mismo que en las Indias, su firmeza en mantener la fe en condiciones muchas veces terribles, ofrecía a la Iglesia una de esas ocasiones.

La otra era que, si la vocación misionera parecía ser menos abundante, quienes la poseían seguían siendo tan firmes y heroicos como sus antecesores. Es incluso muy significativo que, en esta época de decadencia, aparezcan algunas de las personalidades misioneras más atractivas que hayan existido. No podríamos nombrarlos a todos. En América del Norte, ya hemos visto en acción al sorprendente Padre Junípero «el último de los conquistadores», como lo llama su más reciente biógrafo. ¿Y cómo no evocar en China al último obispo jesuita, el P. Von Laimbeckhoven, que, rechazado por la Iglesia, no por eso deja de permanecer durante diez años al frente de sus fieles de Nankín, que lo consideran un santo? O, también, al P. Raux, lazarista, y a sus dos correligionarios que, a partir de 1785, utilizando exactamente los métodos jesuitas de otrora, consiguieron penetrar de nuevo en la corte de Pekín gracias a su talento en matemáticas, astronomía, geografía e incluso en metalurgia. ¿Y cómo no evocar también la delicada personalidad del fundador de la Iglesia coreana, *Seng-hun-i*, simple laico que, bautizado cuando como joven diplomático se hallaba en Pekín, regresó a su país en 1784 e inmediatamente, por sí solo, sin sacerdote alguno, constituyó núcleos de fieles a los que halló heroicos la persecución?

De todos aquellos misioneros de los tiempos tristes, el más notable fue sin duda *Mons. Pigneau de Béhanie* (1741-1799), de las Misiones extranjeras, Obispo de Adran, Vicario apostólico de Cochinchina. Su vida transcurrió como una prodigiosa novela. Llegado a Indochina en 1767, halló al país a sangre y fuego. Un funcionario rebelde, al frente de temibles bandas, tenía en sus manos los campos, atacaba las ciudades, asesinaba incluso a los soberanos de Cochinchina y expulsaba al de Tonkín. En aquella tormenta, los cristianos estaban dispersos, las iglesias arrasadas, los misioneros perseguidos. En tales circunstancias, el Vicario apostólico se mostró tan firme como hábil. Consiguió poner a salvo a sus seminaristas, reorganizó lo mejor que pudo las comunidades divididas. Y, sobre todo, jugando audazmente la carta del heredero legítimo de los Nguyen, que acababan de perder su trono, hízose su amigo y aliado, hasta tal punto que aquel Nguyen-An le envió a París, con su hijo Canh, para obtener de Luis XVI una ayuda militar. Abandonado por las autoridades francesas de las Indias, que se negaban a ejecutar los convenios firmados, Mons. Pigneau de Béhanie consiguió organizar una expedición y, exactamente diez días antes del 14 de julio de 1789, desembarcó cerca de Saigón para dar un trono a su protegido, que, hecho emperador Gia-Long, no pudo menos de proteger a las misiones católicas. Cuando Mons. Pigneau de Béhanie murió en 1799, Gia-Long hizo que se celebraran exequias oficiales y elevó un mausoleo, conocido todavía con el nombre

de «sepulcro de Adran». La raza de los aventureros de Dios no se había extinguido.[1]

Balance decepcionante; pero motivos de esperanza: en tal oposición estaba el porvenir de las misiones. Tras una época de hundimiento y miseria, el porvenir se manifestaría grandioso. Los esfuerzos llevados a cabo durante dos siglos y los sacrificios aceptados, si parecían en el futuro inmediato no haber llegado más que a pobres resultados[1] no serían inútiles. El amanecer de una gran época misionera surgirá en seguida tras las tinieblas del período revolucionario. En este terreno, como en otros, la Iglesia no había perdido la partida: que eliminara los errores que habían esterilizado su acción y tendría todas las bazas en su mano.

1. Hay que notar que, sobre el problema de los Ritos, Mons. Pigneau de Béhanie fue el primero de las Misiones Extranjeras en adoptar una actitud diversa de la de sus predecesores. Llegado a Indochina convencido de que los decretos que proscribían los ritos indígenas estaban justificados, declaraba veinte años más tarde que las medidas le parecían excesivas y equivocadas. Por ejemplo, confesaba no comprender lo que había de supersticioso en el uso, en el entierro de los mandarines, de llevar un pendón que recordaba la vida y obra del difunto. Los razonadísimos informes que dio entonces sobre aquella cuestión, contribuyeron desde luego a llevar al cambio de posiciones de nuestra época. En tal sentido, Mons. Pigneau de Béhanie, debe ser tenido como un gran precursor.

1. El P. Krose, en su *Katholische Missionstatistik* (Friburgo, 1928), ha tratado de calcular (según el relato de Esteban Borgia) el número de cristianos ganados a lo largo de los siglos XVII y XVIII por las misiones: llegó a los 2 millones. Estima en 16 ó 18 millones los que la Iglesia debe a las misiones anteriores a 1600.

III. IGLESIAS FUERA DE LA IGLESIA

Un poderoso bloque protestante

En el año 1686, refugiado en Holanda tras la Revocación del Edicto de Nantes, el calvinista Jurieu volvió a leer el *Apocalipsis* para buscar en él motivos de esperanza. Y encontrólos tan bien que los expuso inmediatamente en un libro apasionado, *L'Accomplissement des Prophéties*, que entusiasmó a los emigrados de Rotterdam, Berlín y Londres, tanto como a los hugonotes perseguidos de los Cevennes y los Alpes. La liberación estaba cercana: así lo probaba la Sagrada Escritura. La bestia —¿era Luis XIV o Roma?— sería pronto herida de muerte. Unidos, los príncipes protestantes levantarían contra las potencias perseguidoras una coalición invencible. La Iglesia conquistaría a numerosas almas: y por Iglesia, Jurieu entendía, evidentemente, asociadas por él a pesar de sus disensiones y divergencias, a todas aquellas que habían nacido de Lutero, de Calvino y otros. Veía surgir sobre Europa el alma de la Reforma triunfante.

Equivocábase, sin duda, el docto pastor, al interpretar demasiado rigurosamente las predicciones apocalípticas y concluir, calculando los tiempos en que acabarían los famosos 1260 años, que el exilio de los emigrados no duraría más que cuatro: tal clase de precisiones es raramente confirmada por los hechos. Pero no se equivocaba al anunciar el desarrollo del poderío protestante, el creciente papel que los Estados reformados iban a representar en Europa, e incluso la derrota del Rey impío que acababa de herir a la «Iglesia». Los acontecimientos no tardarían en darle la razón.

He aquí el rasgo más sorprendente de la historia del protestantismo durante la época que va de los tratados de Westfalia a la Revolución francesa: incapaz de convertirse en una «Iglesia», cada vez más dócil al genio que le impulsaba desde siempre a escindirse hasta el infinito en virtud del principio de libertad que seguía siendo su razón de ser, el protestantismo presintió que, para sobrevivir, debía organizarse como partido, es decir, asociar frente a la Iglesia católica, que había salido más fuerte de su propia reforma, a todos aquellos que se acogían a la gran revuelta religiosa del siglo anterior. Luteranos, calvinistas, anglicanos, apenas se comprendían unos a otros, y se amaban menos aún: pero tenían adversarios comunes. Había pasado ya el tiempo en que el genio de Richelieu pusiera al servicio de la católica Francia a los príncipes protestantes de Alemania. Unidos, los Estados reformados serían fuertes. El advenimiento, en Inglaterra, de Guillermo de Orange (1689), coincidía con el de Federico I (1688), que sería el primer Rey de Prusia, y señala el instante en que se impone la política que va a durar más de un siglo.

En el plano puramente territorial, la situación no debía cambiar mucho durante los 150 años que siguen a los tratados de Westfalia. El Occidente no católico comprendía, en 1648 los dos tercios de Alemania, las tres cuartas partes de Suiza, todos los países del Norte, Escandinavia, Báltico, Gran Bretaña, parte de Escocia y algunos terrenos dispersos en Francia y a lo largo del Danubio. Esta distribución no volvió a ser puesta en tela de duda. La Revocación del Edicto de Nantes descargó un golpe severo sobre el protestantismo francés, pero estuvo lejos de hacerlo desaparecer.

En Alemania, las numerosas conversiones individuales de importantes príncipes, alrededor de 1700 —el Elector de Sajonia en 1697, el duque de Holstein en 1705—, compensadas, desde luego, con abjuraciones, no modificaron en absoluto aquel equilibrio. Y como ya hemos visto,[1] en todas partes, la segunda mitad del siglo XVII fue señalada por un endurecimiento de las posiciones protestantes, que se traducía en una creciente severidad para con los católicos. De hecho, la división territorial de Occidente entre las Iglesias, tal como había sido realizada en Münster y Osnabruck, había de permanecer inalterada hasta nuestra época. Pero cambió la relación de las fuerzas.

Y cambió, porque dos de los países en que el protestantismo, bajo una u otra forma, estaba mejor asentado, adquirieron una importancia de primer orden. Primero, Inglaterra.

1. Cfr. vol. VIII, cap. V.

Los últimos años del siglo XVII y todo el XVIII, corresponden al momento en que el pequeño reino de los Estuardo, más tarde «mezquina dependencia del electorado mendigo» de los Hannover, sube al puesto de potencia mundial. El mar y la industria, impulsada esta última por la revolución mecánica, al modificar las bases de su economía, le permitieron cambiar de planes. La flota británica se lanzó a la conquista de los mares: imponiéndose a la francesa, e incluso a la de sus amigos los holandeses, pasó en cincuenta años de 260 000 toneladas a cerca de un millón. Sobre las ruinas del Imperio francés, edificóse pronto un imperio colonial inmenso. La hulla, que reemplazaba a la madera (casi desaparecida) ofrecía a las máquinas una reserva de energía que parecía insuperable: en 1789, se extraían nueve millones de toneladas. La población del reino dio un prodigioso salto hacia delante, duplicándose casi en cien años y llegando a nueve millones de almas a finales del siglo XVIII. Las ciudades se desarrollaron: Londres frisaba el millón; Manchester, pequeño lugar de 6 000 habitantes en 1701, alcanzó los 100 000 después de cien años. De semejantes ocasiones materiales, los dos William Pitt iban a sacar consecuencias políticas. Europa había conocido sucesivamente la hegemonía española y francesa; en adelante, se imponía la inglesa.

Una hegemonía protestante. Precisamente porque eran seguros antipapistas de buena ley, el calvinista Guillermo de Orange y su esposa Mary habían sido llamados al trono, y, seguramente mucho más de lo que hubiesen deseado en su fuero interno, hubieron de condescender al vigilante anticatolicismo de sus súbditos; incluso el pequeño partido de los «no-juradores», acaudillado por *Sancroft*, Arzobispo de Canterbury, que se negó a reconocerlos, puesto que consideraba a Jacobo II único Rey legítimo, en vez de volver a la Iglesia católica, se afilió a la de Escocia. Y porque estaba casada con el protestante Jorge de Dinamarca y personalmente había sido ganada para las doctrinas anglicanas, la segunda hija de Jacobo II fue escogida para suceder después a Guillermo y Mary. Cuando en 1707 Escocia fue anexionada a Inglaterra, el *Acta de Unión* garantizaba a los presbiterianos el derecho de practicar su religión, pero nada decía de los católicos, y la benevolencia que el *Schism Act* concedió en 1714 a todos los no-conformistas del Reino no se extendió a los papistas. Por otra parte, el *Acta de Establecimiento*, de 1701, que regulaba el orden de sucesión al trono, decidió formalmente que no podría ceñir la diadema real quien no profesara obediencia reformada. Así, Sofía de Hannover, nieta calvinista de Jacobo I, llevó a Londres, contra los últimos Estuardo, Jacobo III y Carlos Eduardo, la dinastía Hannoveriana, alemana, extraña al país, pero sólidamente protestante. Todas las tentativas hechas por los «jacobitas» —que, por otra parte, no eran católicos en su totalidad— se vinieron abajo en sangrientas derrotas: la de Culloden, en 1746, fue definitiva. Los insignificantes Jorge I (1714- 1727) y Jorge II (1727-1760), el ambicioso y más enérgico Jorge III (1760-1820), guardaron fielmente aquella línea religiosa antipapista, querida por su pueblo. Y cuando el último piense en separarse de ella, los motines populares darán respuesta a su audacia. Bastión protestante, Inglaterra lo había deseado así desde el día en que había expulsado a su Rey para defender sus creencias al mismo tiempo que sus libertades; deseaba siempre ser el bastión protestante; y más, ahora que estaba a punto de convertirse en el primer país europeo.

Otro bastión protestante había aparecido al Norte de Alemania: Prusia. Su crecimiento es uno de los hechos más sorprendentes de la historia de aquel tiempo, uno de los más bellos ejemplos de lo que puede la voluntad humana ejercida en la continuidad de una familia reinante. Nacida a la historia en la época de los tratados de Westfalia, gracias al genio tenaz y laborioso de *Federico-Guillermo, el Gran Elector* (1640-1688), el primer creador del ejército prusiano, la dinastía de los Hohenzollern asumió, para su país, un papel muy parecido al representado por los Capeto en Francia. La victoria de Fehrbellin reveló al mundo el valor del soldado prusiano. El hijo del Gran Elector, Federico I (1688-1713), aprovechándose hábilmente de las dificultades del Emperador, «colocó a Prusia sobre el trono de los reyes» hacien-

do que se le reconociera una corona. Después vino el gran impulso, la creación metódica, empeñada, por el *Rey Sargento, Federico-Guillermo I* (1713-1740), de un instrumento bélico único, de una administración unificada, reglamentada, única también en Europa, de una colonización sistemática, por último, que hizo pasar a sólo Prusia de las 400 000 a las 600 000 almas. El reinado de un hombre genial, *Federico II* (1740-1786), pone la impronta a toda aquella obra: «despota ilustrado», diplomático sutil, caudillo de guerra deslumbrador, hace que el Estado prusiano pase de 120 000 a 200 000 km.[2], y de 2 300 000 a seis millones de habitantes; su ejército se convirtió en el mejor de Europa, su tesoro, uno de los mejores abastecidos y su economía una de las más sólidas. En ciento cincuenta años, de nidada de halcones rapaces pronta a arrebatar las tierras de los cuatro ángulos de Alemania, la familia Hohenzollern igualó a las que dirigían a Europa.

Tan prodigiosa ascensión estaba estrechamente ligada a la causa protestante. ¿Qué Hohenzollern de Prusia olvidaría nunca que el primer gran enriquecimiento de la familia había sido logrado por la secularización de los bienes de la Orden teutónica en los días de la Reforma? En ningún otro sitio más que entre ellos fueron honrados los príncipes del Cristianismo[1] que situaban lo espiritual bajo la dependencia de lo temporal. «Los príncipes —exclamaba el Rey-Sargento— deben ser considerados como Papas en sus tierras», y evocaba el *«summum jus circa sacra»*. Ninguno de los soberanos prusianos dejó de ejercer tal derecho, fiscalizando a su iglesia por medio del «Consejo privado» y del *Geistliches Departement*, el Ministerio de Asuntos espirituales, vigilando los tres Consistorios generales de Berlín, el de los luteranos, el de los calvinistas prusianos y el de los calvinistas franceses. Sin duda alguna, la actitud de los Hohenzollern con respecto a los católicos varió bastante y no manifestó el antipapismo continuo, sistemático, de los ingleses: tolerante con el Gran Elector, más o menos perseguidor con el Rey Federico, desconfiado y nimio con el Rey Sargento, que no se mostró cortés con los católicos más que cuando sus táleros le parecieron dignos de ser recibidos; más fácil con el escéptico Federico II, que, sin embargo, no dejó de exigir el juramento de obediencia de sus súbditos católicos, especialmente de los sacerdotes de la anexionada Silesia. Pero no por ello deja de ser verdad que el protestantismo estaba en la base del Estado prusiano y le dio su estilo y dictó su política. Muy pronto, su Rey se alzó como heraldo de la causa reformada, recogiendo —como su antepasado había hecho con las víctimas de la Revocación— a los protestantes expulsados, en 1732, por el Arzobispo de Salzburgo, o en 1735 a los 1 200 desidentes checos evadidos de Bohemia; interviniendo en Saboya, en Hungría o en Suiza, para defender a sus correligionarios; obligando a José I a devolver los templos que había confiscado, dando cobijo a numerosos buhoneros luteranos que vendían libelos heréticos en países católicos; aspirando incluso —sin lograrlo— a la presidencia del cuerpo evangélico de Alemania. Cuando, en 1774 todavía, los protestantes de Bohemia se agiten y obtengan el derecho a poseer nuevos templos, en todas las maniobras aparecerá la mano de Federico II.

La doble ascensión de Inglaterra y Prusia señaló un considerable refuerzo de las posiciones protestantes en Europa. Compensó, y con largueza, la baja lenta, pero continua, de otro país donde la Reforma reinaba como dueña y señora: las Provincias Unidas de Holanda, cuyo papel marítimo y militar se diluyó; y también el eclipse de aquel otro astro protestante, Suecia, al que la joven Rusia había dejado malparado. Por otra parte, el hundimiento de la católica Polonia serviría pronto de compensación. Pero el hecho capital consiste en que las dos potencias en las que en adelante pondría sus complacencias el espíritu de la Reforma, no siguieron separadamente sus destinos, sino que se aliaron, creando un verdadero «partido protestante», al que se adherían otros países, como Holanda. El hecho de esta alianza político-religiosa debía dominar la historia europea hasta 1789 e incluso más allá de esa fecha.

Fue Luis XIV quien, al revocar el Edicto

1. Cfr. vol. VIII, cap. III.

de Nantes, selló la unión de los protestantes, que hasta entonces no había existido. Al llamamiento de los refugiados en Amsterdan, los Jurieu y los Claude, impúsose a los espíritus la idea de una verdadera cruzada protestante contra el Rey Sol. Convirtióse éste en la bestia negra de los reformados, una especie de fantasma lobuno, cuyas crueldades e injusticias se difundían mediante mil libelos: Franklin cuenta en sus memorias que, durante su juventud, oía hablar del Rey de Francia como del ogro del cuento, hambriento de carne humana. Guillermo de Orange, ya dueño de Inglaterra, juzgó político responder a los *Soupirs de la France esclave*, publicados por Jurieu en 1689. En adelante, la alianza entre la Gran Bretaña, las Provincias Unidas y Prusia fue una de las bases de la diplomacia europea, y los protestantes de todos los países tuvieron la convicción —como diría más adelante Wesley— de que «combatiendo a la orgullosa Francia, vencían al Infierno». A partir del año 1692, en que la flota francesa sufrió el desastre de La Hougue, ¡cuántas fechas señalaron este avance del partido protestante sobre una Francia que, no siempre consciente de ello, encarnaba en cierta manera la causa católica y, en todo caso, aparecía como jefe del clan católico! Utrecht y Rastadt en 1714, París y Hubertsburg, en 1763, jalonaron las dos grandes etapas de ese proceso que terminó haciendo de Inglaterra protestante la dominadora de los mares y de la protestante Prusia, la rectora de Alemania. Entretanto, las tres potencias católicas, Francia, España y Austria, no cesaban de declinar.[1]

Renacimiento del protestantismo francés

Con esta marea política de las potencias protestantes, puede relacionarse otro fenómeno, igualmente significativo: el renacimiento del protestantismo francés. Luis XIV había muerto poco después de firmado el Edicto de marzo de 1715,[1] que reanudaba contra los sectarios la política de represión, bien convencido de que sofocada definitivamente la revuelta de los Camisards, su autoridad resultaba victoriosa sobre la herejía. Al año siguiente, el Regente mantuvo en vigor aquella legislación. Pero, de hecho, el protestantismo estaba lejos de ser aplastado. Diez días antes de la muerte del Rey perseguidor, *Antonio Court* (1695-1760), predicador lleno de audacia, reunía en una cantera de Nimes un sínodo. Llamados por mensajeros secretos, los fieles se congregaron en adelante en *Assemblées du désert* donde, al pie de un tinglado en forma de T un pastor pasajero predicaba, presidía la cena, bautizaba y casaba. El número de tales asambleas aumentó de año en año; reorganizáronse las iglesias reformadas en las Cévennes, en Poitou, en Saintonge, en los Alpes y en el mismo París. Cuando, en 1724, avisado por los obispos, el gobierno publicó un severo edicto que condenaba a muerte a todos los predicadores, y a galeras a los fieles de las Asambleas, fue pronto evidente que semejante ley era inaplicable. Con todo, dos pastores fueron ejecutados en Montpellier, y Court se vio obligado a huir a Suiza; pero, en muchos lugares, intendentes y gobernadores practicaron por autoridad propia una política de tolerancia. El Cardenal de Fleury, el marqués de Gudanes, el mariscal de Mirepoix, preconizaban la clemencia. Algunos párrocos casaron a personas calvinistas sin preocuparse de informes. Hubo todavía represiones, violencias y predicadores colgados —los habrá hasta 1762, cuando los tres hermanos Grenier sean ejecutados en Toulouse—, pero, lentamente, el clima iba cambiando.

Una última revuelta se producía en 1752, a continuación de una orden que prohibía las Asambleas del desierto, y cuando hubo estallado la Guerra de Siete Años (1756), los pastores sublevaron a sus fieles y se alegraron con las derrotas francesas. Más prudente y más hábil, *Paul Rabaut* (1718-1794), noble figura verda-

1. Vale la pena recordar aquí lo dicho en el tomo anterior acerca de la política de la Francia de los Cardenales Richelieu y Mazzarino con respecto a las otras dos potencias católicas. *(Nota del Traductor.)*

1. Cfr. vol. VIII, cap. IV.

deramente evangélica, ministro en el desierto[1] durante largos años, preconizó la lealtad: los protestantes franceses no debían traicionar a Francia. Por su parte, el Gobierno real comprendió que era absurdo correr el riesgo de otra revuelta de los Camisards. En Versalles, Court de Gébelin, hugonote que, por su inteligencia y su talento, supo hacerse admitir en aquel ambiente, obtuvo no pocas mitigaciones: liberación de los que estaban en galeras condenados por motivos religiosos, tolerancia de las escuelas confesionales, permiso tácito concedido a las Asambleas del desierto.

En 1767, a propuesta de Gilbert de Voisins y del párroco Peineau de Tonneins, fue propuesta por último la irritante cuestión del estado civil que, retenida por el clero, había de ignorar a los herejes. Para no dejar en el concubinato legal a tantos honestos esposos, había que distinguir en el matrimonio el sacramento y el lazo jurídico. No fueron necesarios menos de veinte años de discusiones para llegar al famoso *Edicto de 1788*, que dio a los no-católicos de Francia, independientemente de los párrocos, un estado civil legal. Para casarse, por ejemplo, los reformados podrían hacer publicar las amonestaciones por un oficial de justicia, y el juramento conyugal sería recibido por cuatro testigos, de los que uno podría ser el pastor. Tan sabia medida fue obra, sobre todo, de Turgot, Malesherbes y de su sobrino, Mons. de la Luzerne, Obispo de Langres; por parte protestante, quien llevó las negociaciones fue el hijo de Paul Rabaut, el futuro miembro de la Convención Rabaut Saint-Etienne. ¿Había que atribuir este innegable éxito de la causa protestante a los progresos del espíritu de tolerancia durante el siglo XVIII? En parte, sin duda alguna; pero también al crecimiento del poder de los reformados en aquella época. Ya no podía pensarse más en su eliminación.

"No Popery!"

Sin discusión posible, el lazo que unía a los luteranos y calvinistas germánicos con los anglicanos de la Gran Bretaña y los hacía solidarios de los hugonotes del desierto cevenés era el anticatolicismo. Este sentimiento elemental, nacido de la violencia de los conflictos del siglo XVI, exasperado por las guerras de religión o por acontecimientos como la revocación del Edicto de Nantes, conservó, en pleno siglo XVIII, una extraordinaria virulencia. Incluso en países como las Provincias Unidas de Holanda, donde el gobierno estableció poco a poco una tolerancia de hecho; *a fortiori*, en los pequeños estados alemanes protestantes o en Inglaterra, Roma, el Papa, la jerarquía, los jesuitas, seguían siendo objeto de una execración cuyas manifestaciones apenas son creíbles. Muchas buenas gentes estaban convencidas de que el Papa era el Anticristo o la encarnación del diablo; y la misa romana, para los mismos, no pasaba de ser una pura y simple brujería. En los almanaques alemanes de la época aparecen inverosímiles fragmentos de educación de los niños por los sacerdotes, destinados a asegurar su conquista, o del libertinaje de los frailes; algunas de las peores páginas del demasiado famoso marqués de Sade restaurarán aquellas odiosas fábulas. A lo largo del siglo XVIII, ese anticatolicismo popular se une a la corriente irreligiosa de los intelectuales; Voltaire y Diderot toman el relevo de Lutero y sus discípulos. El libro de calumnias contra la Compañía de Jesús, los *Monita Secreta*, fue muy leído... y más aún, creído.

Vano y fastidioso sería enumerar las pruebas y testimonios de tal anticatolicismo. En Alemania, traducíase en motines populares que, en Wurtemberg, llegaron a expulsiones masivas de católicos, incidentes violentos en el Palatinado, y hasta los panfletos que S. M. Federico II escribía de su puño y letra: las *Lettres d'un Chinois*, o la *Relation de Phihuhu*, en las que el Papado era caricaturizado con rara bajeza. En Inglaterra, el antipapismo conservó un carácter de rabia del que podríamos extrañarnos, al pensar en la insignificancia de los pobres y mínimos grupos católicos que sobrevivían miserablemente aquí y allá, completamente incapaces de repetir la Conspiración de la Pólvora, de la que tan gran terror se había conservado. También en las islas británicas existía

1. En las Cévennes. *(Nota del Traductor.)*

todo un folklore anticatólico, que los últimos *Camisards* refugiados se encargaron de alimentar con una nueva selección de relatos horripilantes. Produjéronse numerosos incidentes, reveladores del inexplicable odio: en 1728, un desgraciado irlandés católico, alistado, no se sabe cómo, en un regimiento inglés, fue (porque se negaba a asistir a los oficios anglicanos) flagelado durante dos días seguidos, sin interrupción, de manera tan atroz que pedía por misericordia que se le matara. Incluso un hombre de conciencia tan recta como Wesley, a quien veremos tan impregnado de espiritualidad católica, no desperdiciará ocasión alguna de expansionarse en invectivas contra «la criminal compañía que, desde los tiempos de San Cipriano, se ha apoderado del gobierno de la Iglesia». ¡Su *Public advertiser* será un prolongado grito de espanto frente al peligro papista! A fines de siglo, cuando pudiera creerse que los ánimos habían cambiado, surgen numerosas las señales de idéntico fanatismo. Todavía en 1767 era condenado un sacerdote por haber asistido a un moribundo. Y cuando en 1779, un hombre inteligente y valeroso, Sir George Saville, llevó ante la Cámara de los Lores una ley de emancipación de los católicos, el pueblo estalló en cólera. ¡Retumbó el grito de *No Popery*! La «liga protestante» se desencadenó durante diez años seguidos. Listas de peticiones contra el *Relief Act* cubriéronse de firmas, y llegaron de Escocia, portadoras de escarapelas azules en señal de alianza, bandas enteras de puritanos, conducidas por el joven lord Gordon, para evitar que los Pares votaran una ley tan impía. Los nobles lores fueron abucheados en sus carrozas; los palacios de los embajadores católicos, entrados a saco, y los de algunos grandes señores sospechosos de indulgencia para con los papistas —y, por supuesto, los talleres pertenecientes a católicos—, corrieron la misma suerte. Tal fue el *Black Wednesday*, el «miércoles negro», 7 de junio de 1780, que no contó menos de doscientos ochenta y cinco muertos. El anticatolicismo no había perdido nada de su ardor.

Apenas es necesario decir que las tentativas de acercamiento entre los católicos y sus hermanos separados no obtuvieron resultado alguno. Fracasadas las dirigidas por Spínola y después por Leibniz y Bossuet,[1] algunos hombres —poco numerosos— tuvieron el valor de no desesperar de la causa de la unidad de los cristianos y proseguir aquel diálogo. Los hubo, por ejemplo, en el sudeste de Francia, como los hermanos Andry y Mons. Cattelan, Obispo de Valence, a quien contestó el ginebrino calvinista Benito Pictet. En París, el conde Zizendorf, de quien hablaremos más adelante, se entrevistó con el Cardenal de Noailles. Más tarde, Rouvière, abogado del Parlamento de París, dirigió a los disidentes un *Essai de réunion avec les Catholiques romains*, no exento de prudencia; y Martinowick propuso, en 1788, un *Plan de reunión* en que invitaba a los luteranos, calvinistas y griegos ortodoxos a reconciliarse con los católicos. Iniciáronse incluso conversaciones entre católicos y anglicanos, especialmente por parte de Eusebio Renaudot, nieto del fundador de la *Gazette*, y del erudito *Elías du Pin* con el Obispo anglicano *Wake* —uno y otro distinguían perfectamente el papel de «Iglesia puente» que podría asumir el anglicanismo—, y más tarde, por el Padre Le Courayer; y todavía, en vísperas de la Revolución, por el calvinista de Tours Dutens, que se hizo más tarde anglicano. De hecho, estos espíritus generosos influyeron poco y no lograron nada. Ocurrió, incluso, que algunos de ellos fueron condenados por sus iglesias, como Le Courayer, que hubo de huir a Inglaterra: todos fueron vivamente criticados, incluso Wake, por muy Obispo que fuese. Si los católicos permanecían intransigentes en sus dogmas, los no católicos de todas clases seguían prisioneros de los sentimientos tradicionales de sus correligionarios. Habrá que esperar hasta mediados del siglo XIX para que el diálogo se renueve en un clima menos violento.

La imposible unidad

El anticatolicismo podía bastar a establecer lazos afectivos entre los diversos elementos del protestantismo, y sobre todo a sellar alianzas: pero ¿bastaría para fundar una verdadera

1. Ver vol. VIII, cap. V.

unidad? La Reforma protestante, desde sus comienzos, había sido minada por fuerzas interiores de distorsión y ruptura. Había nacido de personalidades e intenciones muy diversas: Lutero nada de común tenía con Calvino; y Enrique VIII de Inglaterra, cismático y herético por puro azar, no se parecía en nada ni al uno ni al otro. La evolución histórica de las diversas iglesias había contribuido a separarlas más aún. Desde finales del siglo XVI, nota el historiador protestante Courvoisier, «los luteranos se fijaron en una actitud agresiva contra la Reforma calvinista; llégase incluso a decir: ¡antes papista que calvinista!» Y los reformados toman por su parte, aunque sea en menos grado, una actitud más cerrada. En Inglaterra, los puritanos no manifestaban más que menosprecio hacia los episcopalianos y la Alta Iglesia; los orgullosos «cabezas redondas» de Cromwell, no perdonaron nunca a su propio jefe el haber pactado con los anglicanos; y cuando, en 1662, Carlos II trate, mediante el Acta de Uniformidad, de imponer a todos un «Prayer Book» común, dos mil pastores abandonarán su obediencia.

A estas razones de antagonismo entre las diversas iglesias, añadíanse otras que procedían de la esencia misma del protestantismo. «Todo fiel es sacerdote», decía Lutero; tanto él como sus émulos se habían levantado contra la injerencia de la autoridad en materia de fe. En consecuencia, la sola idea de ortodoxia es inconciliable con un protestantismo verdaderamente fiel a su proncipio de libre examen. Decir que tal opinión acerca de un tema religioso es dogma es traicionar al espíritu de la Reforma; y es mayor traición todavía el pedir a un Estado o a un Príncipe que prohíba a un creyente el expresar en voz alta su opinión. Sin embargo, a partir del instante en que los protestantismos se habían constituido en iglesias, habían tenido que admitir —para poder durar— la necesidad de una ortodoxia. En Alemania, Lutero intentó deshacerse de ello, pero, a fin de evitar la anarquía, cedió a los príncipes el derecho de mandar, y ellos habían, de hecho, impuesto un credo. En Ginebra no se permitía creer otra cosa que la que creyera Calvino: Servet lo aprendió bien a sus expensas. Después de los fundadores, la situación se había endurecido todavía más, puesto que la tarea de continuar la obra era siempre más difícil. Trágica contradicción de las iglesias protestantes: para salvar la viva herencia de los maestros había que sacrificar lo que en sus enseñanzas las hacía verdaderamente vivas.

Pero, entonces, ¿con qué derecho se impedía a un hombre, a un grupo o secta, reivindicar contra una iglesia llamada reformada, pero infiel al espíritu de la Reforma, los sagrados derechos de la conciencia? ¿Con qué derecho había quemado Calvino a Miguel Servet? ¿Con qué derecho, en 1623, el Consejo de Berna destituía al pastor Faber, profesor en Lausana, que debía exiliarse en Grenoble a causa de sus opiniones sobre el alma? ¿Con qué derecho, en 1669, la iglesia reformada de Francia se levantaba contra el socinianismo del pastor Isaac de Husseau? Y, peor aún, ¿con qué derecho se perseguía en Inglaterra a los inofensivos cuáqueros y, en América, se les colgaba? La Iglesia católica posee el derecho de mantener e imponer una ortodoxia, puesto que su autoridad se funda en unos principios; pero, desde el instante en que se abandonan estos principios —la Tradición, el Poder de las llaves, la filiación apostólica—, toda pretensión de imponer un credo es vana: no se apoya, en definitiva, más que sobre el derecho del más fuerte.

Por supuesto, todas aquellas medidas coercitivas fueron inútiles. Ninguna iglesia protestante, ni siquiera las armas con la espada secular, logró impedir el nacimiento en su propio seno de grupos que reivindicaran contra ella los derechos imprescriptibles de la conciencia iluminada por Dios. El fenómeno de las sectas, que surge en la esencia misma de la Reforma, había comenzado ya en vida de los grandes reformadores; iba a seguir desarrollándose, para llegar a ese pulular de nuestros días, especialmente en América del Norte.[1] La historia del pro-

1. Sabido es que la cifra exacta de las sectas o «denominaciones» religiosas en EE.UU. de América es, prácticamente, imposible de fijar. Según las estadísticas, varía de 263 a más de 350, y eso sólo entre los blancos. Por lo que toca al número de sectas protestantes entre los negros, ordinariamente se confiesa que es desconocido.

testantismo es, en gran medida, la de esa dislocación progresiva, la de la aparición, renovada sin cesar, de profetas más o menos inspirados, que proponen una explicación original del mensaje cristiano y son seguidos por fieles más o menos numerosos.

Las iglesias protestantes trataron de reaccionar contra tales peligros. Y lo hicieron de diversas maneras. Una de ellas fue el intento de formular una doctrina —de definir una ortodoxia— e imponerla a todos. En Suiza, este esfuerzo lo llevaron a cabo el ginebrino *Francisco Turrettini* y el zuriqués *Heidegger*; calvinistas y zwinglianos se pusieron de acuerdo acerca de los términos de un *Consensus helveticus*, que precisó la fe de tal suerte, que Courvoisier ha podido decir: «El documento confesional, la forma elaborada ocupa el lugar que otrora fuera de la Sagrada Escritura.» En Holanda, el crecimiento de los «blandos», los *Arminianos*,[1] evangélicos y más sensibles a la Misericordia Divina, provocó una viva reacción de los «duros», guiados por el pastor *Gomar*. En 1618-1619, el *sínodo de Dordrecht* proclamó oficialmente las tesis más severas del calvinismo: impotencia total del hombre sin la gracia de Dios, rescate por sólo los méritos de Cristo, predestinación rigurosa. El resultado de aquellas decisiones casi conciliares fue débil: perseguidos por algún tiempo, los discípulos de Arminius no tardaron en obtener el derecho a creer lo que les pareciera; Hugo Grocio era su gran hombre. Y todos los apasionados esfuerzos del emigrado francés *Jurieu*, para mantener y defender una ortodoxia calvinista, resultaron estériles. En Francia, el *Sínodo de Charenton* en 1631 hizo, más moderadamente, una tentativa análoga a la de Dordrecht. Más tarde aún, de nuevo en Dordrecht, en 1686, y en Amsterdam, en 1690, el calvinismo «ortodoxo» volvió a afirmar solemnemente sus principios: prueba —si fuera necesario— de que estaban muy lejos de ser admitidos unánimemente...

Si con el rigor no lo conseguía, ¿habría otro método posible? Podía consistir en separar los grandes principios generales comunes a todas las iglesias reformadas y formularlos de manera lo bastante amplia para que todas pudieran aceptarlos. El hombre que de mejor modo concibió este proyecto fue el generoso *Georges Calixte*, a quien ya hemos visto[1] como protagonista de la reconciliación entre católicos y protestantes. Dándose perfecta cuenta de que el evangelismo reformado iba a la deriva y que, al desgarrarse, corría el riesgo de las peores aberraciones, propuso a los luteranos, calvinistas y otros, ponerse de acuerdo acerca de los principios admitidos en la Iglesia hasta el siglo V, y dejar a cada uno, sobre esa base, creer lo que quisiera. Esto era lo esencial del *Consensus Quinquesecularis*, que él mismo enseñó durante muchos años en Helmstedt y expuso en libros como el tratado latino acerca de *El deseo de concordia de la Iglesia* (1656). Algunas almas, tan generosas como la suya, fueron ganadas para tales ideas: Hornejus, Joachim Hildebrandt; en Francia, Juan Daillé; en Escocia, John Dury; el príncipe polaco Radziwill reunió incluso en Orla un congreso que preparara su ejecución. ¡Vanas esperanzas! Los rigurosos teólogos de las iglesias reformadas vigilaban. La contraofensiva fue vigorosamente llevada a cabo: ¡era muy fácil acusar a Calixte de papismo! ¡Y no se descubrieron menos de ochenta y ocho errores y herejías en su doctrina! Y mientras los luteranos rechazaban a los calvinistas del territorio de Anhalt-Zerbst, y los calvinistas expulsaban a los luteranos de las universidades de Hesse, en Suecia, Ussadius, partidario del acuerdo, era condenado a muerte por haber admitido públicamente que las obras son útiles a la salvación y que por la justicia se alcanzaba la gracia...

El mismo fracaso ocurrió en Inglaterra. En numerosas ocasiones intentaron los gobiernos establecer un acuerdo interconfesional. ¡Por supuesto, con exclusión de los católicos! Las medidas tomadas pudieron establecer un «modus vivendi», pero no pudieron fundar la unidad. Ni William Laud, ni Cromwell, ni Carlos II por el *Bill de Uniformidad* de 1662, ni Guiller-

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

1. Vol. VIII, cap. V.

mo de Orange que, una vez convertido en Guillermo III, creó una *Comisión de reforma y unión* en la que, como calvinista que era, intentó acercar a sus correligionarios de la Alta Iglesia Anglicana. Ninguno de esos esfuerzos tuvo éxito. Tanto como los alemanes, los protestantes de Inglaterra mostrábanse incapaces de unirse en una iglesia evangélica reformada. Además, hallábase la confesión del fracaso en los textos mismos en que, teóricamente, se proclamaba la Unión: de la «Indulgencia» fueron excluidos, al mismo tiempo que los católicos y judíos, los *Unitaristas* —porque no creían en la Santísima Trinidad—; y los cuáqueros tuvieron innumerables disgustos con la justicia.

El fraccionamiento del protestantismo en iglesias, tendencias, grupos, movimientos y sectas prosiguió. ¡Y no sería poca pretensión querer seguirlos y enumerarlos a todos! Los que ya vimos aparecer a finales del siglo XVI,[1] sobrevivían más o menos modificados. Otros nuevos aparecieron, y, con frecuencia, su nacimiento estaba determinado por un matiz de interpretación, un punto mínimo de disciplina, cuando no por la ambición de un hombre. Los *Anabaptistas*, que habían hecho temblar a la Alemania luterana con sus radicales tesis y sus audacias, habían ya sentado cabeza con Menno Simons, y los Mennonitas prosperaban en Holanda. Los *Hermanos Moravos*, herederos de los Hussitas, profesaban un alegre ascetismo y no reconocían otra autoridad que la de las *Sagradas Escrituras*. Había aún *Valdenses* en los Alpes franceses y saboyanos y otros habían huido a Baviera y Austria. Estaban más o menos unidos a las iglesias de la Reforma, pero de hecho vivían muy encerrados en sus particulares tradiciones. Ya hemos hablado de los *Arminianos*, que no sólo subsistían en las Provincias Unidas, incluso en Francia tenían partidarios, como el excelente pastor Amyrault. También en Holanda, rebelde a todas las Iglesias establecidas, el emigrado francés *Jean Labadie* agrupaba a pequeñas comunidades que, anticipadamente, anunciaban el pietismo. En la otra ala del protestantismo, los *Socinianos*, discípulos de Sozzini,[1] preconizaban una religión tan tradicionalista, que podía dudarse si aún debía ser considerada una fe. No muy lejos de ellos, los *Unitaristas*, cuyo primer profeta, en los tiempos de Cromwell, fue John Biddle, y a los que, más tarde, había de organizar Lindsey (1723-1808), se constituían en iglesia —lo que era bastante paradójico— con un credo bien definido y una forma jerárquica.

La patria por excelencia de las «Variaciones» del protestantismo era el Reino de Inglaterra. En Escocia, el puño de John Knox había hecho la unidad en el *Presbiterianismo*, por más que subsistieran en su seno dos tendencias: la que aceptaba la jerarquía impuesta por el Poder, y la que se atenía a la democracia religiosa absoluta. En Gran Bretaña, la división llegaba a grados sorprendentes. «Tantos credos como cabezas», afirmaba en 1655 el veneciano Sagredo; ¡y él mismo conocía una familia en la que el padre y sus seis hijos pertenecían, cada uno, a una confesión diferente! Pagit, en su *Heresiography*, catalogaba hasta doscientas cuarenta y seis obediencias, de las que algunas, por supuesto, no contaban más que con algunos cientos de miembros.

Los fieles de las iglesias propiamente dichas se dividían en dos grandes tendencias: unos aceptaban el sistema oficial de la religión establecida desde Enrique VIII; otros no lo aceptaban. Entre esta clasificación había que tener en cuenta la mentalidad *puritana*, que llevaba a una religión grave, austera y moralizadora, «embriagándose secamente —dice Alberto María Schmidt— con la coordinada multiplicidad de virtudes»; había puritanos en todos los sectores. En la práctica, podíanse distinguir tres grupos: primero, la *Iglesia anglicana*, que aceptaba la jerarquía de derecho divino, obispos y monarcas; pero en su seno había que distinguir a su vez dos partes: la *Alta Iglesia*, que había conservado numerosas costumbres de la Iglesia romana, y cuyo credo se apoyaba en los XXXIX artículos y se había apartado del calvinismo; y la *Baja Iglesia*, calvinista de convicción, de tem-

1. Ver *«La Reforma Católica»*.

1. Cfr. esta palabra en el Indice de *«La Reforma Católica»*.

peramento y de conducta. Venían después los *Presbiterianos*, calvinistas puritanos, a la manera de Ginebra y Escocia, que admitían también una iglesia establecida, pero confiaban su gobierno a consejos de ancianos, elegidos por las parroquias y reunidos en sínodos. Por último, los *Independientes*, fundados en tiempos de Isabel por Robert Brown; eran también de alma puritana, pero no reconocían a intermediario alguno entre ellos y su Dios, y tomaban a la letra el texto de San Pablo: «Salid de entre ellos; separaos y no toquéis las cosas inmundas.» Para estos hombres, la cosa inmunda era la iglesia anglicana tanto como la presbiteriana; separatistas radicales, entre ellos se manifestó con mayor violencia la tendencia al fraccionamiento. Había también los *Congregacionalistas*, que aceptaban una organización sinodal, y otros que la rechazaban. Había una derecha, los *Gentlemen independientes*, y una izquierda, los *Levellers* o niveladores, cuyo jefe había sido Lilburne; a lo largo del siglo XVIII, estos últimos se deslizarían hacia el puro y simple racionalismo. Formóse un movimiento revolucionario al pie de la letra, más izquierdista aún, el de los *Mechanich Preachers*, contra el que hubo de tomar severas medidas el Parlamento; e inmediatamente surgió otro, al llamamiento de Wistantley, los *Diggers* o desmontistas, que reclamaban el comunismo integral de los primeros siglos del Cristianismo. Con los Levellers y los Diggers no nos hallamos en verdaderas iglesias, sino en la categoría de las sectas, cuyo número siguió creciendo de manera increíble: Brownistas, Barrowistas, Puritanos no disidentes, Burtonistas... Llegaban a más de cien: y faltaba colocar, entre las iglesias y las sectas, los movimientos *Baptistas*, herederos de los primeros revolucionarios protestantes, anteriores al calvinismo, apasionadamente adheridos al principio de la libertad religiosa, hostiles a la teología de la predestinación y más hostiles aún a todas las iglesias establecidas, en las que buenamente veían al Anticristo: John Smith, que había vivido en Holanda y frecuentado a anabaptistas y mennonistas, dio al *baptismo* inglés un vigoroso impulso, pero no pudo impedir que su herencia se repartiera entre *General-baptists* y *Particular-baptists*... Ante el espectáculo de tal anarquía, no puede menos de citarse la divertida frase del Padre Delteil: «el catolicismo es a la religión lo que el matrimonio al amor». Fuera de las reglas fijadas por la autoridad de Roma y su tradición, las fantasías extraconyugales se multiplicaban demasiado...

George Fox y los cuáqueros

Entre aquel pulular de sectas, una merece ser considerada a parte. No solamente a causa de lo pintoresco de sus orígenes y costumbres, sino también por los simpáticos aspectos que supuso la actitud moral de sus miembros. Nombrábase a sí misma, y se llama aún, «Sociedad de los Amigos»; sus adeptos se llamaban de buena gana los «Hijos de la Luz», pero, desde el momento de su manifestación al público, fueron ridiculizados con el remoquete de *«cuáqueros»*, los «temblones». Un día en que su fundador comparecía ante la justicia —lo que sucedía con frecuencia—, respondió al magistrado que le interrogaba, invitándole a «honrar a Dios y a temblar ante su Palabra». —«¿Temblar?» —exclamó el juez, riendo— «¡Vos sois el temblón!» Corría el rumor, efectivamente, de que en las reuniones de la secta, aquellos a quienes invadía el espíritu de Dios se ponían inmediatamente a temblar y a contorsionarse de modo sorprendente. La nueva palabra, de sentido picaresco, entró en el uso. Y los cuáqueros, a los que no faltaba humildad, la aceptaron como por desafío.

Este fundador se llamaba *George Fox* (1624-1690). Era un hombre corpulento, fuerte, de ojos claros y penetrantes y de aire grave. Vestido ordinariamente con una chaqueta de cuero, cubierta la cabeza con un sombrero de amplias alas, iba sin cesar por montañas y valles a llevar el mensaje de que se sabía depositario a sus auditorios de toda clase de gentes. Su voz era poderosa, capaz, al aire libre, de llegar a millares de oyentes. Infatigable, podía predicar durante tres horas seguidas: se decía de él que era convincente, exaltante, persuasivo. «Oír a Fox hablar desde el atrio de un tem-

plo —decía uno de sus fieles— era pasar un momento en la luz y en el fuego.»

La luz, la luz interior, el fuego de Dios, eran el fundamento esencial, o, mejor dicho, único, de la doctrina que aquel hombre enseñaba. En su adolescencia, buscando la verdad con un corazón ciertamente sincero, había experimentado un gran disgusto, sea por el formalismo de la iglesia anglicana, sea por la anarquía de las diversas disidencias y confesiones puritanas. Frecuentando algunos grupos de «buscadores», llegó a la conclusión de la inutilidad de todas aquellas obediencias. En 1646, a los 22 años, un día en que iba a caballo hacia Coventry, se sintió traspasado por esta idea —rara, desde luego, en su época, y que da testimonio de una amplitud de espíritu excepcional— de que «todos los cristianos son creyentes, sean protestantes o papistas». Y meditando en ello, le fue revelado que «sólo eran verdaderamente creyentes aquellos que, nacidos de Dios, habían pasado de ese modo de la muerte a la vida». Y, de pronto, apareció concreta su labor: «sacar a los hombres de las iglesias edificadas por hombres y conducirlos hacia la Iglesia de Dios; separarlos de los cultos humanos, para llevarlos hacia el culto en espíritu y en verdad».

Semejante posición era tan extraña al protestantismo como al catolicismo: Fox menospreciaba tanto a Lutero, Calvino, Enrique VIII e Isabel, como a todos los Papas romanos. La Iglesia en que él soñaba, con la pretensión de tornar a la de los primeros tiempos del Cristianismo, sería una iglesia invisible, cuyos creyentes no estarían unidos más que en el espíritu, una iglesia mística que reuniera a todos los cristianos por encima de formas y de creencias particulares. Su único dogma era el de creer en la Luz interior que procede de Dios, de experimentar, en lo más profundo de sí mismo, ese calor que abrasó el corazón de los discípulos de Emaús cuando Jesucristo resucitado les hablaba, de vivir de la «semilla divina» que hay depositada en todo hombre. «¡Pensad que en vosotros hay algo de Dios!» —exclamaba con frecuencia Fox a lo largo de sus sermones—. Más tarde, en 1676, su discípulo Barclay dedujo de esos principios toda una teología que apartaba el pecado original y afirmaba que la redención ha sido, en sus orígenes, obra del «Logos» divino, al mismo tiempo que adoptaba las doctrinas católicas de la justificación, la santificación y las buenas obras. Pero lo esencial, no estaba ahí.

Estaba en la negativa vehemente, categórica, opuesta por Fox y sus fieles, a todo culto exterior, a los sacramentos —incluso al Bautismo, y la Cena—, a toda organización eclesiástica, a todo sacerdocio. El único culto de los cuáqueros consistía en reuniones llamadas «silent meetings», en las que la asistencia meditaba prolongadamente, en un mutismo absoluto, a la espera de que el Espíritu de Dios entrara en uno u otro que, levantándose, comenzaría a profetizar: las mujeres, por supuesto, estaban mucho más sujetas a estas clases de carismas que los hombres. Por lo demás, para Fox, estas mismas reuniones y manifestaciones eran algo secundario: lo que de veras contaba era la actitud moral: «No hay que comentar la palabra de Dios —decía—, sino vivirla.» Y de hecho, los cuáqueros daban testimonio de reales esfuerzos para vivir en Dios y por Dios. Mostrábanse fraternales unos con otros, justificando el título de su «Sociedad de Amigos»; y no tenían más que caridad para con todos los desheredados, los míseros, los prisioneros y alienados y los esclavos negros de América. Su conducta cotidiana era austera; evitaban todos los placeres mundanos, el juego, la caza, el teatro y la danza. Llevaban todos el mismo vestido: de corte desacostumbrado los hombres; de colores sombríos las mujeres, sin cuellos ni botones; un traje gris ceniza, un mandil verde, una cofia sin ornato y una toquilla blanca. Para ser totalmente fieles a los Mandamientos divinos, negábanse a prestar juramento y a llevar armas... y a pagar impuestos. Sus lápidas funerarias no llevaban nombre alguno. No había poca anarquía en aquella doctrina, lo que no impedía en absoluto a los cuáqueros ser laboriosos, ahorradores, emprendedores, prácticos[1] y tan hábiles como honestos en los negocios. En resumen, los más estimables de los herejes, y también los más inofensivos.

1. Cfr., un poco más adelante, lo referente a William Penn y la fundación de Pennsylvania.

Y sin embargo, las autoridades británicas no los consideraron por mucho tiempo como inocentes. Verdad es que la libertad que ellos se reconocían como «Hijos de la Luz» les llevaba muy lejos. En plena iglesia, Fox y sus amigos interrumpían la prédica para lanzar invectivas contra los predicadores, especialmente contra los pastores puritanos, a los que llamaban «sacerdotes de Baal», o «ministros a sueldo». O bien quitaban la palabra al buen *clergyman* dispuesto a explicar a sus oyentes que la *Biblia* era la base de toda fe, y gritaban: «¡Eso no es verdad: la única base de la fe es el Espíritu!» A partir del instante en que el movimiento comenzó a reunir adeptos, fueron muchos los oficios anglicanos, presbiterianos u otros en los que, de un golpe, estallaba una poderosa voz, para «declarar toda la verdad al sacerdote y a los fieles». Ocurrió también muchas veces que el interruptor fuera apaleado y herido de importancia y, con más frecuencia aún, que los agentes de la autoridad echaran mano de los perturbadores para enviarlos a la prisión. Más de dos mil cuáqueros fueron encarcelados de 1651 a 1656; y doce mil de 1661 a 1689. Solamente en la época de Guillermo de Orange, la *Toleration Act* puso término a las persecuciones contra los «Inspirados de la Luz».

Hay que añadir que el principio de iluminación interior condujo a algunos cuáqueros a exuberancias bastante sorprendentes. Algunos «silent meetings» en que el espíritu divino se difundía más profusamente, se convertían en un pataleo general y en vociferación colectiva. En Whitehall, durante un oficio al que asistía Cromwell, se presentó una cuáquera con el simple velo que la mitología atribuye a la Verdad cuando sale del pozo, sin duda para que su testimonio fuera más convincente. Otra, menos celosa, se paseaba por las calles, con el rostro tiznado de negro de humo, para significar que, según la Escritura, la belleza es engañosa. Vióse también a un cuáquero penetrar en la sala en que se reunían los Comunes, con el cuerpo ceñido por un simple lienzo y con una estufilla en la mano, en la que ardía azufre, para hacer saber a los diputados que así arderían un día todos ellos en el infierno. El más resonante de los escándalos cuáqueros fue el provocado en 1656 por *James Naylor*, antiguo suboficial a quien había visitado el Espíritu, constituyéndolo en profeta del país de Bristol, donde alcanzó un gran éxito. Este hombre, creyéndose, literalmente, Jesús, hizo una entrada en la ciudad, calcada sobre aquella de Cristo en Jerusalén el Domingo de Ramos, a caballo, escoltado por mujeres fanáticas que gritaban: «¡Santo, Santo, Santo el Señor Dios de Israel! Hosanna en lo más alto de los cielos!» Habiendo reincidido varias veces, el profeta Naylor acabó por ser condenado a los azotes, a la picota y al suplicio del hierro al rojo en la lengua; y mientras lo soportaba valerosamente, elevóse entre la muchedumbre una pancarta llevada por un fiel: «Este es el Rey de los judíos.»

Semejantes aberraciones no desacreditaron el movimiento cuáquero, de la misma manera que las persecuciones no lo habían entorpecido. Aquellas piadosas gentes oponían a sus adversarios una fuerza de inercia y una sonriente resignación sin límites. Ser llevados a prisión a causa de su fe les parecía la mejor de las suertes, y cuando los padres estaban en el calabozo, los hijos les sustituían en el oficio, predicando incluso con una tenacidad invencible. La secta progresó. Por apartado que estuviera Fox de la idea de fundar una iglesia, poco a poco fue surgiendo una organización simplificada —sin clero, por supuesto— en la que la autoridad del grupo hubo de ser admitida, para mantener un mínimo de disciplina.

Hacia 1700, los cuáqueros eran casi 50 000 en Inglaterra, Escocia e Irlanda, y, con William Penn, se habían instalado sólidamente en América. Sin embargo, cuando la persecución hubo cesado, el progreso se hizo más lento y muy pronto comenzó a observarse una disminución. ¿Debióse eso solamente al hecho de que el generoso fundador no dejara ni heredero ni discípulo? ¿O porque es imposible hacer vivir a los hombres en la sola religión del Espíritu? Toda iglesia que nace tiene necesidad de un San Pablo para injertarse sólidamente en el mundo real, y el cuaquerismo no lo ha tenido. A lo largo del siglo XVIII, la Sociedad de Amigos sigue subsistiendo, teniendo sus reuniones en

las que, apoyados sobre el puño de sus báculos, la amplia ala del sombrero caída sobre los ojos, aquellos buenos burgueses bien situados en la vida aguardaban la inspiración del Espíritu Santo; pero habían pasado los tiempos de las expediciones en «las casas de campanario» y de las públicas invectivas contra los predicadores de engaño. En 1789, los cuáqueros serán apenas 20 000 —son hoy 175 000—, y era un francés, Antoine Benézet, periodista de corazón generoso, quien mejor conservaba la llama de los primeros tiempos, luchando contra los tugurios y por la liberación de los esclavos negros, o tomando la defensa de los franceses de Acadia, deportados. Especie de excrecencia espiritual del Arbol de la Reforma, «al extremo límite del protestantismo» —se ha dicho—, la tentativa cuáquera estaba demasiado falta de bases doctrinales lo bastante sólidas para alcanzar un éxito duradero.[1]

Crisis interiores

El problema de la ortodoxia y la unidad no era el único propuesto a los protestantes. Las diversas iglesias surgidas de la Reforma habían de superar también la dificultad capital que todas las religiones hallan en su desarrollo histórico: mantener la tensión inicial, impedir que la llama de los comienzos se convierta en ceniza y se extinga. Este proceso, bastante conocido, y que tantas veces ha sido constatado en el catolicismo, que sin cesar hace decaer los ímpetus y debilitar la fe, que transforma el entusiasmo en rutina y la exigencia en facilidad: toda esa trayectoria la han experimentado también las confesiones protestantes. Es cierto que no han atravesado crisis doctrinales tan violentas como las del jansenismo o el quietismo, pero han sufrido la disgregación, común a todas las cosas humanas. Rápidamente, si ha de creerse a los historiadores protestantes mismos, «la Reforma, tal como existía durante la primera mitad del siglo XVI, a comienzos del XVII ya no existe. El espíritu que animaba a Lutero, Zwinglio y Calvino, ha desaparecido».[1] ¿Qué ocurrirá doscientos años más tarde?

«Las diversas iglesias protestantes —dicen Mousnier y Labrousse—, sobre todo la anglicana y las luteranas, fueron afligidas por males parecidos a los de la Iglesia católica: servidumbre al Estado, mediocre leva de vocaciones y floja formación del clero, tibieza de la fe, tendencia general al racionalismo, al deísmo, a la religión y a la moral naturales.»[2]

La tutela ejercida por los Estados fue la primera causa de aquella degradación. En la Alemania luterana, fue el mismo reformador quien aceptó tal injerencia, por miedo a ver triunfar una moral anarquía. De esta manera, los príncipes se aprovechaban largamente de los derechos que se les reconocían. Arbitros, de hecho, de los nombramientos clericales, fiscalizando la vida práctica y la misma fe, reformando por autoridad propia el catecismo, como ocurrió en diversas ocasiones en Prusia, imponiendo incluso a los pastores —lo que era más canallesco— cultivar los principescos jardines y plantar moreras para el gusano de seda, los soberanos de Alemania, grandes y pequeños, tra-

1. Puédese parangonar a los cuáqueros, en lo que tenían de más excesivo, la secta de los *Shakers* («socorredores») fundada a mediados del siglo XVIII por Anna Lee, cuyo «culto» era parecido al de aquéllos. Su doctrina no carecía de originalidad. El mundo ha sido creado por el dualismo macho-hembra: Jesús era el elemento viril y Anna Lee el femenino; para volver a la pureza original, había que renunciar al matrimonio y practicar la más absoluta continencia. Los Shakers vivían en comunidades de un centenar de hombres y mujeres, llamadas «familias», en las que, para mantener sus efectivos, acogían a las viudas cargadas de hijos. Anna Lee llevó a Nueva Inglaterra, en 1774, a toda su pequeña secta, que allí prosperó, aunque renunciando a la mayor parte de sus ideas, para convertirse en una especie de puritanismo. En cuanto a los *Jumpers* («saltadores»), creados en Cornuailles hacia 1760, también eran adeptos de la iluminación interior, que les impulsaba a saltar, correr y danzar, cosas todas que hacen pensar en las prácticas de los derviches torneros.

1. Courvoisier.
2. En la *Histoire générale des Civilisations*, tomo V.

taron a sus iglesias de manera aún más autoritaria y desenvuelta que el Rey Sol a la suya. Entre los calvinistas, la situación no era la misma, puesto que la Iglesia había absorbido al Estado, y no al contrario; pero la confusión entre ambos Poderes, establecida en Ginebra por Calvino y en Escocia por Knox, no fue menos dañosa a los intereses espirituales; no es bueno que una iglesia se burocratice. En cuanto a la iglesia anglicana, menos sometida a una autoridad real que las iglesias germanas, pudo resistir a veces a la voluntad del soberano —por ejemplo, cuando Guillermo III, calvinista, trató de llevarla en un sentido menos «episcopal» y más «reformado—, pero aun con todo no pudo escapar al peligro a que la ponía —tanto como a la Iglesia católica— la permanente intervención del Poder en los nombramientos de obispos y clero, en que la intriga, la política e incluso el dinero fueron en muchas ocasiones más definitivos que los méritos.

Produciendo las mismas causas idénticos efectos, bastaría para esbozar el cuadro de los errores y faltas del protestantismo recordar las críticas que han podido hacerse a la Iglesia católica. Entre los luteranos, el cuerpo de los pastores, reclutado sobre todo entre campesinos ricos e hijos de funcionarios, carecía con frecuencia de formación; el púlpito abundaba en discursos teológicos aprendidos de memoria y en diatribas contra Roma y también contra las otras iglesias reformadas y las sectas. Limitado por los príncipes en su actividad caritativa, docente y judiciaria, aquel clero practicaba un Cristianismo rutinario, sin calor, sin ímpetu.

Conventos y capítulos luteranizados estaban, en efecto, reservados a los nobles, y el alto clero mundano tenía los mismos vicios que los demás altos cleros en otros sitios. En cuanto al pueblo, bajo los desvíos de una devoción reglamentada y supersticiosa, cedía con demasiada frecuencia a las peores inclinaciones. La situación era igualmente mala entre los anglicanos, cuya decadencia moral, embriaguez y libertinaje, llegaron al colmo bajo los primeros Hannover. El clero era extremadamente orgulloso, convencido de ser el único depositario del auténtico Cristianismo: «Por religión —dice un personaje del *Tom Jones*, de Felding— entiendo el Cristianismo; por Cristianismo, el protestantismo, y por protestantismo, la Iglesia anglicana». Lo que no impedía que, en conjunto, fuera ignorante, poco celoso y no siempre de buena conducta. «Estos guardianes dormidos de Israel», como los llamaba Wesley, dejaban sin culto parroquias enteras y parecían bastante más preocupados por hacer fructificar sus posesiones que por santificar a sus fieles. Los prelados vivían en el lujo: un baile organizado en su palacio por el Arzobispo de Cantorbery provocó tal escándalo que el Rey Jorge III se conmovió por ello. La práctica religiosa era mediana: participar en la Santa Cena una vez al año bastaba a muchos. Las sociedades para la propagación del Evangelio —de las que otrora tantas había— chocaban con una enorme indiferencia y a veces incluso con verdaderas resistencias. Es significativo que los metodistas, artífices del despertar espiritual, hayan sido perseguidos como personas molestas.

La situación era mejor entre los calvinistas. El clero estaba allí mejor preparado: Calvino en Ginebra y Knox en Escocia habían establecido sólidamente Institutos teológicos que prosiguieron formando a sus pastores a lo largo del período clásico. La conducta moral, en conjunto, era más rigurosa. El defecto de estas iglesias calvinistas consistía en una especie de fosilización, en la que la fe se convertía en algo mecánico y la práctica en puro conformismo: es el peligro que corren las religiones que se confunden con sistemas de gobierno. Una fe calvinista verdaderamente viva, había que buscarla sin duda alguna en las iglesias de Francia, en las que la misma persecución mantenía el fervor. Comunidades más o menos clandestinas del Reino, en las que los laicos tomaban el puesto de los pastores encarcelados —así Israel Lecourt cerca de El Havre, o Claude Brousson en Languedoc, o Lagardére en el Rouergue, o las mismas profetisas como Isabel Vincent, «la pastora de Crest»— galvanizaban la fe de los demás con inflamados discursos. Núcleos de exilados, que habían tenido que arriesgarlo todo para huir de su patria hostil y habían preferido correr la peli-

grosa aventura antes que traicionar a su fe, instalados en Prusia, en Holanda, en Inglaterra, prosiguieron en su mayoría en esos países impulsando en aquella fe su valor y su esperanza. Un Pierre Coste, por admirador de Locke que fuese, un Elie Benoit, autor de la *Histoire de la Révocation de l'Edit,* un Gédéon Flournois, que narró de manera tan pintoresca las dolorosas aventuras de sus correligionarios, un *Jurieu* sobre todo, combativo, vehemente, apocalíptico, dan testimonio de diversas formas del mantenimiento de un calvinismo militante entre los casi quinientos mil fugitivos del protestantismo francés.

A medida que pasaron los años y se manifestó de forma más evidente la corriente de irreligión de que ya hemos hablado,[1] el protestantismo padeció sus efectos. Y más aún que el catolicismo, a causa del principio de libre examen, que ofrecía un terreno propicio a quienes quisieran arruinar los dogmas. En todos los grupos protestantes, iglesias o sectas, la noción misma de Iglesia tendía a disolverse: si la verdadera Iglesia era invisible, ¿sobre qué fundar una ortodoxia? Los dogmas fundamentales, la divinidad de Cristo, la Trinidad, la realidad de la Redención, fueron resquebrajados. Ya en la segunda mitad del siglo XVI, y en el seno mismo del protestantismo, había surgido el movimiento de los *Sozzini,*[2] tío y sobrino, que llevaba a un «agnosticismo cristiano» —si puede decirse así— bastante sorprendente; el *socinianismo* —según el nombre de sus fundadores— seguía existiendo. El Sínodo de Rakov en 1618, la obra de Jean Crell, de Martin Ruais, de los Stegmann, de Wolzogen y de Wiszowatty, nieto de Sozzini, acentuó aún más el aspecto radical de aquella doctrina. Ejerció ésta una gran influencia en muchos ambientes protestantes: puédese incluso decir que fue una de las tentaciones de la conciencia protestante, a la que sugería, como cumplimiento y objetivo de la Reforma, una religión racional, sin dogmas. Perseguido casi en todas partes, denunciado con furor por los ortodoxos como Jurieu, el socinianismo afloraba siempre a pesar de ello: en las obras del pastor francés Isaac de Huisseau, en los panfletos de Petersen, en la *Vie d'Apollonius de Tyane* comentada por Blount y también en la obra de Pedro Bayle. En el siglo XVIII, la corriente sociniana se unió naturalmente con la de los «filósofos»: Edelmann, por ejemplo, autor de *Die Göttlichkeit der Vernunft* —la Divinidad de la Razón— era un sociniano que había leído a Spinoza.

Por lo tanto, la crisis de la rebelión de la inteligencia contra la fe se hizo sentir en el protestantismo tanto o más que en el catolicismo. El libertinaje de espíritu, si no el de las costumbres, no fue exclusivo de los ambientes elegantes de París. En la Inglaterra protestante nació el *deísmo*[1] del que ya hemos visto a qué agnosticismo conducía: uno de sus maestros, lord Shaftesbury, exclamaba: «¡Reíd en vuestro interior de las locuras que el clero impone a la humanidad!» Anglicanos eran aquellos amables e indulgentes escépticos como Falkland y Chillingworth, iniciadores del *Latitudinarismo,* para quienes valían igual todas las religiones, ya que no había ninguna que mereciera que sus enseñanzas fueran seguidas al pie de la letra. También en la Alemania luterana, la *Aufklärung* pretendió ilustrar los espíritus, y su resultado fue la negación de lo sobrenatural.[2] De hecho, el pensamiento protestante, minado por las corriente filosóficas, lleva con frecuencia a un completo racionalismo. En 1690, el Sínodo valón de Amsterdam había fulminado ya contra «los ministros que no quieren otra cosa que derribar el Cristianismo». ¡Qué hubiera dicho cien años más tarde!

Porque, si es verdad que aún en la católica Francia el pueblo sencillo permanece, en conjunto, fiel a la fe de sus abuelos, también lo es que abundan las señales de una creciente penetración del agnosticismo y el racionalismo en los medios dirigentes de las iglesias. En 1694, en Ginebra, el Consejo de la ciudad decidió que

1. En el capítulo I del presente volumen.
2. Cfr. «*La Reforma Católica*».

1. Ver cap. I del presente volumen.
2. Ver cap. I del presente volumen.

los Ancianos del Consistorio, aquellos guardianes de la pura fe calvinista, no habían de servir más en las mesas de la Comunión: hasta tal punto parecían poco cuidadosos de la Cena. En 1720, dos conferencias de «disidentes», es decir, de puritanos, presbiterianos y otros protestantes más sólidos que los anglicanos de la Alta Iglesia, se reunían en Inglaterra; una comprendía 75 pastores del Devonshire y de Cornuailles; la otra, 150 de la región de Londres; llegada la discusión al tema de la Santísima Trinidad en la primera asamblea, 19 pastores declararon que no creían en ella; y lo mismo hicieron 57 en la segunda. Otro caso, más revelador aún, fue —en 1780— el abandono del catecismo de Calvino por la misma iglesia de Ginebra; a partir de aquella fecha, ni en los cursos profesados en la escuela de teología, ni en la liturgia, se aludió más a la divinidad de Jesucristo.

La inteligencia creyente reacciona

Una doble reacción se opuso a aquel trabajo de zapa: en el plano intelectual y en el de la vida espiritual. A lo largo de los tiempos clásicos hubo una apologética protestante, vigorosa, a la que los católicos tienden a subestimar, deslumbrados como están por Pascal, Bossuet y otros, pero que nada tiene de despreciable. En el umbral del período, *Duplessis-Mornay*, héroe de las luchas del siglo precedente, dio el ejemplo publicando un *Traité de l'Eglise* (1600) serio, sólido hasta el exceso. En 1636, el sabio Grotius —Grocio— a quien ya hemos visto mezclado en todos los grandes movimientos ideológicos de su tiempo, escribió en versos flamencos, para que los marinos holandeses pudieran evangelizar a los infieles, un *Tratado de la verdad de la religión cristiana* que fue traducido a todas las lenguas, del latín al chino, del francés al persa y al malayo: pequeño y amable libro que sobresalía en las demostraciones populares de la necesidad de un Dios creador y de la sublimidad de la moral evangélica. Inspirándose en Pascal o, desde luego, obedeciendo a intenciones análogas a las suyas, *Jacques Abbadie* (1654-1727) publicó, de 1684 a 1689, un tratado que llevaba el mismo título que el de Grocio, pero de tono muy diverso: para él, lo esencial de la apologética estaba en las pruebas internas de la religión, en «la luz que nos ilumina y la fuerza que nos vigoriza» desde que nos adherimos a Cristo, en el carácter único, indiscutible, sublime, de su mensaje, en el que se cumple el hombre por entero. Apologética «de corazón», de la que Mme. de Sévigné decía que no conocía nada que la conmoviera más.[1] El buen pastor ginebrino *Benedict Pictet*, que se levantó vigorosamene *Contra la indiferencia de las religiones*, el exegeta Basnage, el arminiano La Placette, autor de un *Traité de la foi divine*, se colocaron más o menos en el mismo surco, en el que más tarde hallaremos a Turrettini.

Muy diferente de todos ellos es *Pierre Jurieu* (1637-1713), el vehemente exiliado de Rotterdam, pastor de la iglesia valona en aquella ciudad, aun rompiendo innumerables lanzas contra los católicos, Bossuet y el tirano perseguidor, levantó frente a las impiedades de Pedro Bayle —a quien logró hacer destituir— un monumento de ortodoxia calvinista; su *Apologie pour la morale réformée* fue su obra maestra; y las *Lettres pastorales* le dieron a conocer en todas partes. Bossuet no cedía en nada, en cuanto al dogmatismo y a la fe inquebrantable, a aquel combatiente apasionado.

Más tarde, en pleno «siglo de las luces» —de 1730 a 1788— el calvinista italiano *Alfonso Turrettini*, refugiado en Ginebra y ayudado por su traductor Vernet, publicó los diez volúmenes de un nuevo *Traité de la verité de la religion chrétienne*, en el que armonizaba tan bien pruebas internas y externas y se expresaba de manera tan amplia y moderada, que un editor de París emprendió, a partir de 1753, una edición retocada para uso de los católicos.

1. Abbadie fue leído durante mucho tiempo en los ambientes católicos. Cuando María Phlipon, la futura Mme. Roland, sintió que decaía su fe, su confesor hizo que leyera numerosos tratados de apologética, y entre ellos el de Abbadie. (Cfr. el libro, ya citado, de E. Bernardin, *Les idées religieuses de Mme. Roland*, pág. 87.)

El protestantismo contó con numerosos defensores del Cristianismo contra sus agresores; los hubo de todas clases y en todos los países. Obra apologética son los *Essais de Théodicée*, de Leibniz, en los que se demostraba la conformidad de la fe y la razón y donde hallaban respuesta cristiana los problemas de la existencia del mal y de la libertad. Sabio genial, que revolucionaba la astronomía, *Isaac Newton* se empeñó en sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* en conciliar las oposiciones entre el Cristianismo y los incrédulos. Otros apologistas surgieron en la iglesia anglicana: el Obispo idealista Berkeley, el teólogo Bentley, autor de la *Confutation of atheism*, el piadoso laico *Boyle*, que creó en San Pablo una cátedra de apologética, cuyos titulares, los «Boyle lecturers», eran escogidos entre los clérigos mejor instruidos para refutar a los impíos; también eran laicos los miembros de la *Society for promoting christian Knowledge*, fundada en 1669, que, no contentos con la publicación de libros, iban a luchar contra la irreligión en los barrios más pobres. Grandes personajes de la Alta Iglesia, tradicionalista, continuaban en pleno siglo XVIII el mismo esfuerzo de los vastos tratados: Butler, el teórico de la *Analogie*, Warburton, que analizó la *Divine legation of Moses*. Más audaz, el «canónigo» Bampton, de Salisbury, creó ciclos anuales de conferencias públicas para «confirmar la fe en su estatuto y confundir a los herejes»; y el Obispo Horne, del Norwich, gran lector de Pascal y del jansenismo, llevó adelante contra la incredulidad una lucha encarnizada, a golpe de sermones y mandatos.

Igual que entre los católicos, aquellos apologistas se dividieron en dos clanes. Los que trataban de defender palmo a palmo las posiciones, a veces con más valor que habilidad, ateniéndose a la letra de las *Escrituras* y proclamando una ortodoxia que se les iba de las manos: un Butler, por ejemplo, era de esa clase. Y los que opinaban que había que tomar del pensamiento profano lo que en él hubiera de útil, teniendo en cuenta las críticas de deístas y ateos, y que, en cualquier caso, era indispensable exponer los dogmas en términos comprensibles para los no teólogos. El pastor Amyrault escandalizó a todos sosteniendo tales ideas, y el pastor Jaquelot defendiendo a Descartes de manera bastante parecida a la de Malebranche. Fue, sin embargo, esta segunda corriente la que se impuso. Mientras que la apologética dogmática y autoritaria se deslizaba hacia la decadencia, surgieron los mejores defensores de la religión, los que trataban de llevar a cabo un esfuerzo constructivo para asentar la fe sobre nuevas bases. El estudio del Cristianismo primitivo, llevado a cabo por Aubertin, Blondel, Jean Daillé, Claude, Basnage, Aubert de Versé y el mismo Jurieu, se aplicó a demostrar que el protestantismo «conservaba la antigua doctrina», lo que equivalía a responder simultáneamente a los papistas y a los incrédulos. La *Biblia*, fundamento de la fe reformada, fue objeto de grandes trabajos: *Jean Leclerc* (1657-1736) —inventor de las «Bibliotecas», precursoras de las «colecciones» de nuestros modernos editores—, estudió el problema de la Inspiración; antes que él, *Louis Cappelle* (o Cappel) (1585-1658), maestro de Saumur, había introducido la exégesis y el estudio histórico del Libro Santo en la vía en que el católico Richard Simon debía avanzar más todavía y en la que le seguirían el anglicano Walton y el luterano Albert Bengel. Estos hombres audaces, como sus émulos católicos, hubieron de enfrentarse con críticas vehementes e intransigencias altivas: así los dos Buxtorf afirmaban que todo estaba inspirado en la *Biblia*, hasta los puntos y comas, y que era herético interpretar según la historia el Texto Sagrado...

Desde finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII, triunfó la tendencia de los «modernistas», como se diría en un vocabulario anacrónico. El pensamiento protestante, aun defendiendo los principios de la fe e incluso convenciéndose de que así los defendía mejor, tendía demasiado a absorber los elementos de los «filósofos» y a buscar en el exterior, en el pensamiento humano, apoyos para la religión. *Werenfels* en Basilea, *Osterwald* en Neuchatel, *Turretini* en Ginebra, y en Alemania los mantenedores de la *Aufklärung* y Lessing, fueron los iniciadores de esa corriente que, a lo largo del siglo XIX, será la del «protestantismo liberal».

Leal esfuerzo, sin duda, y bastante meritorio, para resolver la cuestión vital para la Iglesia: el creciente divorcio entre la cultura moderna y la religión. Pero, evidentemente, se estaba lejos de las posiciones de los primeros reformados que habían creído con todas sus fuerzas que, para edificar la Iglesia, la palabra de Dios bastaba.

El despertar del pietismo

Ser totalmente fieles a la Palabra de Dios, tal fue el objetivo que se asignaron otras almas creyentes, igualmente hostiles a la «ortodoxia petrificada» de las iglesias oficiales y al escepticismo de los espíritus «ilustrados», igualmente disgustadas por la degradación moral de muchos sedicentes cristianos y por el moralismo estrecho, tantas veces farisaico, de muchos puritanos. Obróse, pues, otra reacción en todas las iglesias protestantes, paralelamente a la reacción intelectual, y de mayor trascendencia. Esta reacción tomó diversos aspectos.

Unos —sobre todo en Alemania, donde siempre ha existido el gusto por la *Schwärmerei*, el soñar vagabundo— se lanzaron por el camino de la mística, cada vez más vertiginoso. Ya en el siglo XVI, el pastor Weigel había enseñado que Dios se encarna en cada uno de nosotros y que nos «deificamos» al seguir, por la mirada interior, la gracia que El ha dejado en nuestro ser. En 1624 murió *Jacobo Böhme*, el zapatero poeta, a quien habían perseguido violentamente los luteranos, pero que, refugiado en sus éxtasis, no había dejado por ello de perseguir el «mysterium magnum», es decir, «la secreta natura que vive, sufre, muere y resucita en cada uno de nosotros, y que no es otra que el mismo Cristo». Más tarde, *Scheffer*, llamado *Angelus Silesius*, también poeta esotérico y profundo, llevó todavía más lejos la sustitución de todo dogmatismo por la intuición personal: «No existe nada, más que Dios y yo —decía—. Y ambos no podemos estar ni por encima ni por debajo el uno del otro.» ¡Nada de teología! ¡La total identificación del ser interior con Dios! Ideas bastante parecidas se hallaban en la enseñanza del exjesuita francés Jean Labadie, pasado al protestantismo, refugiado sucesivamente en Holanda y Middelburg y más tarde en Herford, con la princesa palatina Isabel: aseguraba a sus discípulos del bello sexo, a las que seducían su elocuencia y el encanto de sus maneras, que el Espíritu Santo —que habla en cada uno de nosotros— debía ser nuestro único guía. Tal corriente mística prosiguió a lo largo de los tiempos clásicos. En el siglo XVIII, hubo un representante no carente de prestigio: *Emmanuel Swedenborg* (1688-1772), hijo de un obispo protestante de Estocolmo, que aseguraba haber descubierto, en éxtasis frecuentes, el secreto de los «Círculos» del Espíritu, y recibido lecciones de Jesucristo en persona. Para realizar la «Nueva Jerusalén», publicó la *Vera Christiana Religio*, tratado monumental en el que todos los dogmas estaban pensados de nuevo «espiritualmente», es decir, en la plena armonía que rige toda la naturaleza, en la misteriosa correspondencia entre el microcosmos humano y el macrocosmos del mundo. Ofrecerse al Padre, que es Amor; al Verbo, que es Verdad; al Espíritu Santo, que es Belleza: no había nada mejor que hacer para alcanzar la perfección.

Estos místicos radicales no fueron nunca muy numerosos. En 1789 había dos mil swedenborgianos en Suecia y unos tres mil en Alemania. Mucho más importantes fueron las corrientes que reciben el nombre común de *pietismo*. Su común ideal podría formularse así: para remediar los desórdenes que sufre el Cristianismo es necesario, no reafirmar dogmas —cuyo valor práctico es nulo—, sino devolver la vida a las almas, es decir, recalentar la piedad, exaltar los sentimientos de fe y de amor. En resumen, se trataba de tomar más en serio el deseo del *Pater:* «Venga a nos tu Reino.» Promover el reino de Cristo, en uno mismo y en derredor —de donde proceden las realizaciones sociales, educativas, caritativas, de tantos movimientos pietistas—, tal es el verdadero, el único deber de los auténticos cristianos. Es evidente hasta qué punto semejantes perspectivas eran diferentes del árido calvinismo y del luteranismo fijo en sus rutinas. «Percepción intensa de

los sufrimientos del Salvador, confusión y reconocimiento ante el Misterio de la divina Redención, amor generoso a Cristo y al prójimo, tales son las realidades cristianas que de nuevo descubre el *pietismo.*» «Edificóse, pues, un neoprotestantismo, bastante indiferente a los dogmas, apasionadamente atento, por el contrario, al poder del sentimiento, a las expresiones personales o comunes de la inspiración, a las obras de caridad.»[1]

Complejos son los orígenes del movimiento pietista. Puédeselos buscar, en los comienzos mismos de la Reforma, en determinados ambientes *anabaptistas* que, indemnes de los excesos a que se dejó llevar la secta,[2] veían en el segundo bautismo el verdadero renacimiento del alma al Espíritu. Se les encuentra también entre los *Hermanos Moravos* —llamábanse a sí mismos «Hermanos de la Ley de Cristo»—, especie de cofradía monacal surgida de las ruinas hussitas, cuyos cuatrocientos grupos, localizados sobre todo en Bohemia y Moravia, practicaban un cristianismo ascético y jubiloso al mismo tiempo, en el que la paz del Espíritu Santo suplía a la dogmática; oficialmente ligados a la Confesión de Augsburgo, permanecían lo más apartados posible del espíritu luterano. Por último, toda una literatura aportaba elementos a estos antecedentes del pietismo: una literatura de almas piadosas que, por encima de las barreras confesionales, querían subir hacia Dios: la *Praxis Pietatis*, de Bayly, el *Grito de alarma de Sión destruida,* del pastor luterano Grossgebauer, las *Meditaciones*, de Genesius, los *Ensayos,* de Juan Schmidt, y sobre todo el *Ramillete del Edén*, antología de hermosos textos espirituales, reunidos en Francfort, en 1673, por Abraham Freye, ejercen una segura influencia. Spener, iniciador del primer gran movimiento pietista, se alimentó en tal literatura.

Jacques Spener (1635-1705) era un alsaciano, discípulo de la Universidad de Estrasburgo, alma innegablemente elevada y fervorosa, llena del deseo de servir a Dios. Gracias a sus maestros, especialmente a Juan Schmidt, entró en contacto con el pensamiento del pastor Juan Arndt autor del *Du Vrai christianisme* que, desengañado del formalismo y del dogmatismo, no había cesado de repetir que era preciso hallar el verdadero impulso de la fe y el amor de Cristo leyendo a los grandes místicos, Taulero o la *Imitación de Cristo*. El grito de Arndt, su plegaria al Crucificado: «¡Oh cabeza cubierta de sangre y de llagas!», le conmovió. Convertido a una religión más interior y exigente, Spener, a quien su talento oratorio y su poderosa inteligencia condujeron a los treinta y un años al decanato de los pastores de Francfort, orientó a sus feligreses por el camino que él mismo había elegido. Quienes quisieron seguirle, se organizaron en pequeños grupos, los *collegia pietatis*, destinados a convertirse en la levadura espiritual de la pesada masa. Allí se rezaba y ayunaba; meditábase en las profundidades místicas, se enseñaba a la juventud y se combatía el libertinaje y la embriaguez. El libro de Spener *Pia desideria,* expresó la doctrina del movimiento, al mismo tiempo que criticaba ásperamente al luteranismo oficial, su masa amorfa y sus pastores sin verdadera fe. Levantáronse entonces muchas protestas contra los descarados «pietistas», más vivas aún cuando Spener se atrevió a criticar públicamente la conducta del Elector de Sajonia, que era, desde luego, muy poco moral. ¡Los teólogos oficiales examinaron sus escritos y no descubrieron en ellos menos de doscientos ochenta errores! Pero el futuro Rey de Prusia, Federico I, le llamó a Berlín, le concedió el púlpito de San Nicolás y le permitió, hasta su muerte, continuar su apostolado. Cuando Spener murió, en 1705, su acción había removido profundamente a las iglesias germanas.

El pietismo se había extendido en numerosas regiones y bajo diversas formas. En determinadas almas, alcanzaba el más exaltado misticismo; por todas partes se recrudecía una epidemia de éxtasis, visiones y revelaciones, con Rosamunda de Asseburg, Magdalena Erlich y Eva Jacob. Pero la Facultad de Tubinga se había convertido en el centro de un pietismo serio,

1. Este homenaje al pietismo ha sido rendido por el historiador católico Georges de Plinval.

2. Cfr. en *«La Reforma Protestante»*, en numerosos pasajes del cap. «El Drama de Martín Lutero».

austero y doctoral. En Halle, *Augusto Hermann Francke* (1663-1727) orientaba el movimiento por los caminos de la actividad social y caritativa, creando un orfelinato modelo. Al mismo tiempo, fundaba en Leipzig el *Collegium philobiblicum*, cuyos cursos públicos, muy frecuentados, proporcionaban un «piadoso» comentario de la *Sagrada Escritura*. En los ambientes estudiantiles, en Halle, Jena y otras partes, se constituían movimientos juveniles, la *Orden del grano de mostaza*, los *Esclavos de la virtud*, los *Confesores de Cristo*. Vivamente atacado por los teólogos, especialmente por Loscher, de Wittemberg, el pietismo no dejó por ello de extenderse, de círculos en círculos de iniciados, difundiendo la *Biblia* entre el pueblo y suscitando un extenso movimiento de caridad. Y alcanzaría más grande vigor cuando fuera constituido el *Herrnhut*.

Este nombre de Herrnhut —«la guardia del Señor»— designa a una ciudad perdida en los bosques de Lusacia, cerca de Bohemia; pequeña población creada, en todas sus partes, por voluntad de un hombre y convertida en alcázar del espíritu. Tenía algo de abadía y de falansterio. Todos los que en ella vivían, perteneciendo a una u otra iglesia, se mantenían fraternalmente unidos, celebrando incluso los oficios en común. En las calles, silenciosas como claustros, saludábanse los «Hermanos» al encontrarse, con frases como éstas: «Vuestra alma, ¿es imagen de Dios», o bien: «¿Está todo el pecado destruido en vos?» La comunidad estaba dividida en diez «clases», subdividida a su vez en «bandas»; en cada banda se practicaba la mutua confesión y el reparto de bienes. La piedad era viva en Herrnhut, sostenida por frecuentes meditaciones, lecturas, instrucciones sobre los sufrimientos de Cristo en la Cruz y su Pasión que redime al mundo. Practicábase la oración continua y los grupos de adoradores se turnaban cada hora. En las profundas noches de los bosques de abetos, era dable escuchar a lo lejos las voces jubilosas que cantaban los hermosos corales del «Cordero sin mancha» o del «Costado de Cristo atravesado por la lanza». Al frente de aquel extraordinario convento seglar, en el que vivían muchos cientos de hombres, mujeres y niños, reinaba un jefe venerado: se le llamaba *el Anciano*.

Era éste el conde *Luis de Zinzendorf* (1700-1760), un gigante de ojos claros y sonrisa de niño. Cuando estudiaba en Halle, había formado parte de un grupo pietista, y su conversión fue profunda. A los veintidós años, dueño de su fortuna, adquirió un extenso dominio en Lusacia para vivir en él de acuerdo con sus principios. Precisamente entonces llegaban por los desfiladeros bohemios los hermanos moravos, expulsados de Austria: luteranos y calvinistas, en diversos lugares de Alemania, se habían inquietado por sus sentimientos pietistas. A todos ellos ofreció Zinzendorf el más generoso abrigo; a todos pidió ponerse de acuerdo en un solo punto doctrinal: la fe en la redención por la sangre de Cristo. Desde su juventud, el fundador de Herrnhut había leído a Fénelon, Mme. Guyon y los quietistas y meditado en el nuevo culto del Sagrado Corazón. Su doctrina estaba influida por ello. Y fue, a decir verdad, un quietismo protestante, lleno de confianza en Dios, de ardor y ternura. ¡Basta de las austeras amenazas de los puritanos! ¡Basta de los raciocinios de los universitarios! Vivir en Dios, amar, dejarse llevar por el ímpetu interior: ahí estaba lo único necesario. ¿No podían adherirse a semejante ideal todos los hombres bautizados? En París, Zinzendorf conversó con el Cardenal de Noailles, y, por su mediación, negoció un acuerdo con Benedicto XIII. Invitó a Wesley a pasar quince días en Herrnhut. Por supuesto, las iglesias protestantes establecidas vieron con pésimos ojos aquella anarquía espiritual que las desdeñaba. Los predicadores desencadenaron una ofensiva contra Herrnhut: había en la conducta de Zinzendorf bastante extravagancia para que fuera vulnerable. El Rey Federico II prohibió en sus Estados la propaganda herrnhutista e incluso la lectura de sus «horas espirituales». Pero el movimiento era ya demasiado poderoso para que se pudiera detener. Por todas partes había grupos. Desbordaba incluso Europa y enviaba misioneros, hermanos moravos y herrnhutistas, a Groenlandia y las Indias Occidentales. La iglesia luterana estimó más hábil reconocer al herrnhutismo como secta: Zin-

zendorf recibió el título de Obispo. ¿Era eso conforme a su ideal? Tras él, Spangenberg, no sin grandes dificultades, aplicóse a proseguir su obra. Herrnhut declinó como centro espiritual, pero su espíritu había penetrado en muchos ambientes. Su huella reaparece en Lessing y sobre todo en *Schleiermacher* (1768-1834) que, en el siglo XIX, enseñará que la esencia de la religión está en nuestra dependencia divina. El protestantismo alemán debe, ciertamente, a los pietistas y a Herrnhut el haber evitado el peligro mortal que corría, el endurecimiento en la rutina, la fosilización.

Wesley y el metodismo

En Inglaterra, el hombre de la asamblea religiosa, el que trató de apartar a los fieles de la Alta Iglesia de sus rutinas y a los puritanos de su conciencia de justos, lleva un nombre grande: *John Wesley* (1703-1791). Un católico no puede hablar de él sin un sentimiento de amistad ni mirar su apostolado sin admiración. Detestaba, por supuesto, el papismo, creíase muy alejado de la teología católica, condenó en público muchas veces a Roma, sus pompas y sus obras: pero nada de ello le impidió ser heredero de toda una línea de almas auténticamente fieles, cuya directa influencia se halla en numerosos puntos de su doctrina. Pero sobre todo, infatigable testimonio de la Palabra, conciencia pascaliana enfrentada a los grandes problemas, amigo de los humildes, los pobres y los menospreciados, llama nuestra atención en muchos aspectos. «Si cae en el abismo una sola alma a la que yo hubiera podido salvar de las llamas eternas, ¿qué pretexto invocaré ante Dios? ¿Que no era de mi parroquia? Por eso mismo miro al mundo entero como mi parroquia.» Quien ha pronunciado tales palabras es, sin duda alguna, de un paño muy semejante a aquél del que la Iglesia católica hace sus Santos.

Era un hombre pequeño y delgado, pálido, de ojos de acero, de expresión muchas veces altanera, pero de quien fluía un encanto misterioso y penetrante. Bajo la peluca, dejaba crecer una abundante cabellera negra, que caía en bucles sobre sus hombros. Mientras hablaba, levantaba con frecuencia al cielo sus delicadas manos de músico. ¿Era eso porque, al evangelizar a las muchedumbres, se buscaba a sí mismo en el temor y la angustia? En todo caso, quienes le oyeron hablar dan el mismo testimonio: impresionaba, conmovía, convencía.

No había descubierto de una sola vez su vocación de apóstol; durante años, en los días de su inquieta adolescencia, sufrió los golpes y contragolpes de las doctrinas opuestas. Pronto no le bastó el anglicanismo en que le había educado su padre, el austero pastor de Epworth. Le horrorizaba el rígido predestinacionismo calvinista: *very shocking*. Parecíale que el luteranismo exaltaba demasiado la fe y demasiado poco el amor. «¡Qué laberinto!» —confesaba—: y se sentía completamente perdido. Pero una voz tierna y firme le había hablado desde su infancia, la voz de su madre, una admirable mujer que trajera al mundo a diecinueve hijos y había educado perfectamente, en la pobreza, a la numerosa prole. Cada día leía la madre la *Imitación de Cristo* y aplicaba sus preceptos a la vida. «¡Guarda los Mandamientos, cree, espera, ama!» ¿Qué importaban los credos particulares, las interpretaciones teológicas, las obediencias? Ninguna otra cosa importa verdaderamente, sino el llamamiento de Dios al alma y el modo en que ésta responda.

Diácono a los veintidós años, *fellow* del *Lincoln College*, de Oxford, John Wesley contestó al llamamiento. Su hermano Carlos, sus amigos Robert Kirkham y William Morgan, participaban de sus preocupaciones religiosas y le consideraban su jefe. Oraciones, lecturas piadosas, ayunos y mortificaciones, comuniones frecuentes, visitas a los pobres, obras de caridad: propuso a su pequeño grupo una verdadera regla de vida, un método que San Ignacio de Loyola no hubiera desaprobado. Los camaradas del cuarteto se chanceaban de aquellos «sacramentarios» y «entusiastas», de aquellos «come-Biblias». Y sobre todo del famoso *Método* para conquistar infaliblemente el cielo. *¡Metodistas!* Wesley adoptó ese mote, como los fieles de Cristo, en Antioquía, habían adoptado el de «cristianos» y los hijos de San Ignacio el de «jesui-

tas». Impávido, contestaba a las burlas con manifiestos. «Nos hemos tomado la tarea de convencer a los hombres que sean verdaderos cristianos.» Desde entonces, tenía su objetivo.

Pero ¿cómo llegar a él? A los treinta y dos años, había en este hombre todavía un «Hamlet eclesiástico», y se preguntaba con angustia cómo lograría recristianizar tanto a los colegios de Oxford como a los pobres muchachos de los barrios populares a donde iba a enseñar el catecismo, y a los mineros, a los prisioneros e incluso a los ricos, más atados en su comodidad que los mismos cautivos en sus mazmorras. No había hallado aún los medios de su apostolado; ni sabía a qué formación dirigirse. Diversas influencias, pero convergentes en realidad, actuaban sobre él. Leía a Taulero, a Juan de Avila, a Molinos —entre los católicos—, y sobre todo *La Vie de Monsieur de Renty, Gentilhome de France*, por el R. P. Saint-Jure, jesuita, que había adquirido por tres chelines en una librería de lance de Londres; ¿cómo fundaría el contemporáneo de San Vicente de Paúl una «Compañía del Santísimo Sacramento»?[1] En la nave que le llevaba a América, encontróse con unos «hermanos moravos», a los que se unió; la sonriente piedad y la paz sobrenatural de aquellos hombres le hicieron gran impresión. Por último, a su regreso de más allá del Atlántico, conoció al conde Zinzendorf, en cuya casa se alojó, que le reveló las bellezas del pietismo alemán —demasiado sentimental y quietista, a su modo de ver—. ¿Tratábase aún de hallar un método, de definir una posición? Cuanto en él había habido de resolución intelectual, estaba misteriosamente movido. El 27 de mayo de 1738, al escuchar el pasaje de la *Epístola a los Romanos*, en que San Pablo habla del cambio que la fe opera en el alma, experimentó una súbita conmoción. Cristo, sólo Cristo le había salvado, a él, John Wesley; había borrado sus pecados, le había arrancado a la ley de la muerte. Sobre su frente sintió la gota de sangre de que habla Pascal. Levantándose, dio público testimonio de aquella conmovedora experiencia. En adelante, no diría otra cosa, en substancia: que hay que amar a Cristo, entregarse a él sin reservas, y que todo lo demás se da por añadidura.

1. Cfr. vol. VIII, cap. II.

Estaba definitivamente resuelto; seguiría solo. No buscaría otra cosa que gritar la simple verdad, descubierta en aquel instante de iluminación. Y de hecho, durante cuarenta años y aún más, no cesó de gritar su verdad. Ayudado por su hermano Carlos, experto en la composición de conmovedores cánticos, y por su amigo *George Whitefield*, extraordinario orador popular, se lanzó a la gran aventura de reintegrar a sus adormilados contemporáneos a las exigencias espirituales. Al principio, como bueno y fiel *Clergyman*, trató de hablar en las iglesias; pero muy pronto se le rogó que descendiera de la cátedra y no volviera a subir a ella. Su ardor y su franqueza no resultaban de buen tono. ¡Y no se permitía, además, conducir a los oficios frecuentados por gentes «bien» a esos mineros andrajosos y a aquellos trabajadores que olían tan mal! ¡El Obispo Butler, por muy sabio apologista que fuera, estaba alarmado por aquella extraña apologética en acto! Entonces, separados de las sagradas naves, Wesley y sus compañeros adoptaron otra técnica de apostolado: la predicación al aire libre, las reuniones públicas en cualquier plaza o, mejor aún, en algún apacible rincón del campo. Que fuera quien quisiese: ya no serían necesarios ujieres y bedeles para custodiar el acceso. El primero de esos *Field preachings* tuvo lugar el 2 de abril de 1739, sobre un montículo cerca de Bristol. Wesley había de pronunciar, desde entonces, cerca de cincuenta mil.

¿Qué decía a aquellos vastos auditorios que le escuchaban tanto tiempo y con tamaña pasión? —¡Incluso en la católica Irlanda consiguió ser escuchado!— Nada que no fuera muy simple: «El metodista, explicaba, es aquel que tiene el amor de Dios en su corazón. Hace el bien a todos los hombres, tanto a los vecinos como a los extraños, a los enemigos igual que a los amigos y esto de todas las formas posibles.» Por lo tanto, el metodismo no pretendía constituirse en sistema teológico original: en no pocas ocasiones, Wesley afirmó su fidelidad a los XXXIX artículos de la iglesia anglicana. Enseñaba una

moral más que una metafísica: ser puro de costumbres, vestirse modestamente, no beber licores, mostrarse caritativo y benévolo con los demás, orar mucho y, en cuanto a la práctica, confesarse públicamente y participar en la Santa Cena cada domingo: nada más pedía y esto bastaba para «recobrar la imagen divina renaciendo al espíritu de Cristo». El metodismo, es evidente, desbordaba las líneas generales de las teologías protestantes al proclamar la utilidad de las obras: superaba incluso los límites de las iglesias reformadas cuando afirmaba: «Sé a tu gusto papista o protestante, puesto que sigues la verdadera religión, la de Tomás de Kempis, de Bossuet y de Fénelon.» En definitiva, una doctrina esencialmente práctica y que hubiera podido integrarse en todas las religiones.

Por eso precisamente sedujo a los prácticos ingleses. Muy pronto la voz poderosa de Wesley y la, más teatral, de Whitefield, resonaron en los cuatro ángulos del reino, en las desiertas landas de Northumberland, en los barrios de tugurios de Londres, en las abominables prisiones donde los condenados morían de terribles epidemias, en las largas galerías de las minas de Cornuailles en las que el minero escuchaba el rugido del mar sobre su cabeza. Ocurrió a veces, que se reunieran más de 20 000 asistentes para escuchar al tribuno de Dios y, cuando éste acababa de predicar, las lágrimas resbalaban por muchos rostros. Los grandes de este mundo se reconocían conmovidos, vencidos: el rudo Franklin, el desdeñoso Walpole... En todos los países en que se hablaba el inglés, comenzaron a cantarse los cánticos conmovedores, aunque a veces un poco extravagantes, de su hermano Carlos. Habían surgido muchos apóstoles para trabajar con el nuevo profeta: Grimshaw, Howell, Harris, Fletcher, Romaine, Berridge. La *Biblioteca cristiana* editada por los metodistas, llevaba su pensamiento a los hogares; en innumerables manos aparecía la traducción de la *Imitación* hecha por el mismo Wesley —aunque ocultando que se tratara de un libro papista...

Semejante éxito no dejó de provocar resistencias y reacciones. Tan violentas como aquellas con que habían chocado Fox y sus cuáqueros. El credo metodista inquietaba a los sólidos puritanos. ¡Papistas! ¡Jesuitas! ¡Loyolas! —estas injurias resonaron frecuentemente durante las *Field preachings*. Las iglesias establecidas, a las que esta corriente de aire puro hubiera podido rejuvenecer, se apresuraron a cerrar sus puertas: bien pocos *clergyman* del *Establishment* pasaron al metodismo. Los obispos anglicanos tomaron formalmente posiciones contra los innovadores, pretextando las escenas de disturbios, crisis nerviosas y delirios vociferantes que, a veces, se producían entre las enormes muchedumbres reunidas. Intervinieron las autoridades y los celosos funcionarios hicieron uso del llamado derecho de «presse», que les autorizaba a reunir a los vagabundos y enviarlos al ejército, para echar mano de los predicadores metodistas y reclutarlos a la fuerza: uno de esos soldados forzados, Thomas Beard, murió en el regimiento. Y llegó a suceder que algunas manifestaciones más violentas concluyeran de modo sangriento: así, el predicador William Seward cayó lapidado, como San Esteban. Sólo en el reinado de Jorge III se aclaró la situación; el Rey había dicho: «Los metodistas son buenas gentes y quienquiera que les moleste será expulsado por mí.» Desde entonces sucedió el triunfo, la rápida vuelta de la opinión. Al término de su vida, el viejo reformador pudo comprobar que había ganado la partida: el Obispo de Gloucester le recibió en su palacio; los discípulos de su querida Oxford le ovacionaron; en julio de 1789, cuando desembarcaba en Dublín, las madres le tendían en brazos a sus pequeños para que los bendijera.

Pero en aquel momento, el metodismo ya no era, como en sus comienzos, un simple impulso de renovación de la religión —de todas las religiones— por la vida interior. Cediendo a la necesidad de todas las empresas espirituales que (incluso las nacidas del más libre ímpetu del alma) están obligadas a organizarse, para durar, el metodismo había tenido que darse, poco a poco, sus instituciones. Como sus seguidores eran cada vez más numerosos, agrupábanse en pequeñas sociedades o «circuitos» que se unían para formar «distritos». En 1774, por primera vez, una «conferencia general» había

reunido a todos los representantes de los circuitos, señalando así la *fecha del nacimiento oficial del movimiento.* Después, esa conferencia se celebró regularmente. En 1760, contábanse ya 50 circuitos para 30 000 miembros; en 1791, más de 200 para 100 000 fieles. En principio, el metodismo aplicaba el sistema de organización estimado por los puritanos: es decir, presbiteriano sinodal o congregacionista. Pero, en América, aceptó una especie de obispos al frente de la organización. Como los clérigos eran poco numerosos, creáronse puestos laicos de ayuda, habilitados para dirigir las pequeñas sociedades de oración.

Todo eso, insensiblemente, apartaba al metodismo del anglicanismo oficial en que naciera Wesley y del que, mientras vivió, se negó a salir. Declarábase siempre un «clergyman de la Alta Iglesia, hijo de un clergyman de la Alta Iglesia y educado desde su más tierna infancia en la más total obediencia». Pero se produjeron acontecimientos que le obligaron a elegir, lo deseara o no. Cuando, por ejemplo, los metodistas de América reclamaron sus pastores y los obispos anglicanos se negaron a ordenar clérigos metodistas; o también cuando, en los Estados Unidos liberados de la tutela inglesa, se hundió el anglicanismo y con él toda autoridad religiosa legítima, ¿qué debía hacer el viejo jefe? ¿Lo que hizo? Rebasando los poderes que tenía, él, simple sacerdote, ordenó sacerdotes también a unos jóvenes predicadores para enviarlos más allá del Atlántico. Así, dejando de ser una gran familia religiosa fundada para la regeneración de la iglesia anglicana, el metodismo se convirtió, a su vez, en una iglesia. Poco después de la muerte de Wesley, sin ruido, se consumó el cisma.

Iglesia o movimiento espiritual, el metodismo ejerció considerable influencia en las iglesias reformadas de todo el mundo. Uniéndose a las diversas corrientes del pietismo, reanimando al viejo puritanismo, penetrando a la vez con su austeridad y caridad a las iglesias gastadas o fosilizadas, fue el gran agente de la regeneración del protestantismo. Pero, como todos los protestantismos, padeció la ley de la división y se dislocó en sectas; ya en vida de Wesley, Whitefield se había separado más o menos de él, acentuando su pensamiento en un sentido más calvinista. Tras ellos, el movimiento se escindió en numerosos grupos, clasificables en dos grandes categorías, los metodistas episcopalianos y los metodistas congregacionistas: los primeros, con episcopado; los segundos, sin él. En nuestros días, los *treinta millones* de metodistas que hay en el mundo —numerosos, sobre todo, en U.S.A.— se subdividen en más de veinte sectas, de las que son las principales los Wesleyanos, los Metodistas primitivos, los Cristianos de la *Biblia* y los Metodistas independientes. En ello muestra el metodismo su incapacidad de superar al protestantismo y de escapar a sus fatalidades. Pero no por ello deja de ser verdad que su ideal había sido muy fecundo y que había proporcionado una oportunidad al protestantismo. En la aurora de los tiempos nuevos, de ese siglo XIX anunciado por la incipiente revolución maquinista, aquella religión práctica podía parecer adaptada a las exigencias de la época. Su pretensión de imponer a todos, con una moral estrecha y minuciosa, la obediencia a los consejos evangélicos, su convicción solemne, y un poco ingenua, de encarnar el único verdadero Cristianismo, pueden hacer sonreír a un católico; y su desprecio por todo lo que fuere teología parece revelar en él graves faltas. Pero no es menos verdad, que la sinceridad de los metodistas, su valor en la defensa de las causas justas,[1] su generosidad social, su ardor apostólico, son dignos de un respeto y una admiración que nadie piensa negarles.[2]

1. Son estos los metodistas que han llevado la lucha por la supresión de la esclavitud negra en Estados Unidos.

2. A finales del período que estudiamos, en el seno de la iglesia anglicana, de la que se separaba el metodismo, inicióse cada vez más un nuevo movimiento de renovación, nacido en la Universidad de Cambridge, con Isaac Milner y Charles Simeon: se desarrolló con John Venn, vicario de Clapham y con Wilberforce, diputado al Parlamento. También estos hombres, como los metodistas, insistían sobre el esfuerzo moral y caritativo más que sobre las doctrinas teológicas. Este movimiento fue llamado *Evangelismo;* más tarde, ejerció una verdadera influencia.

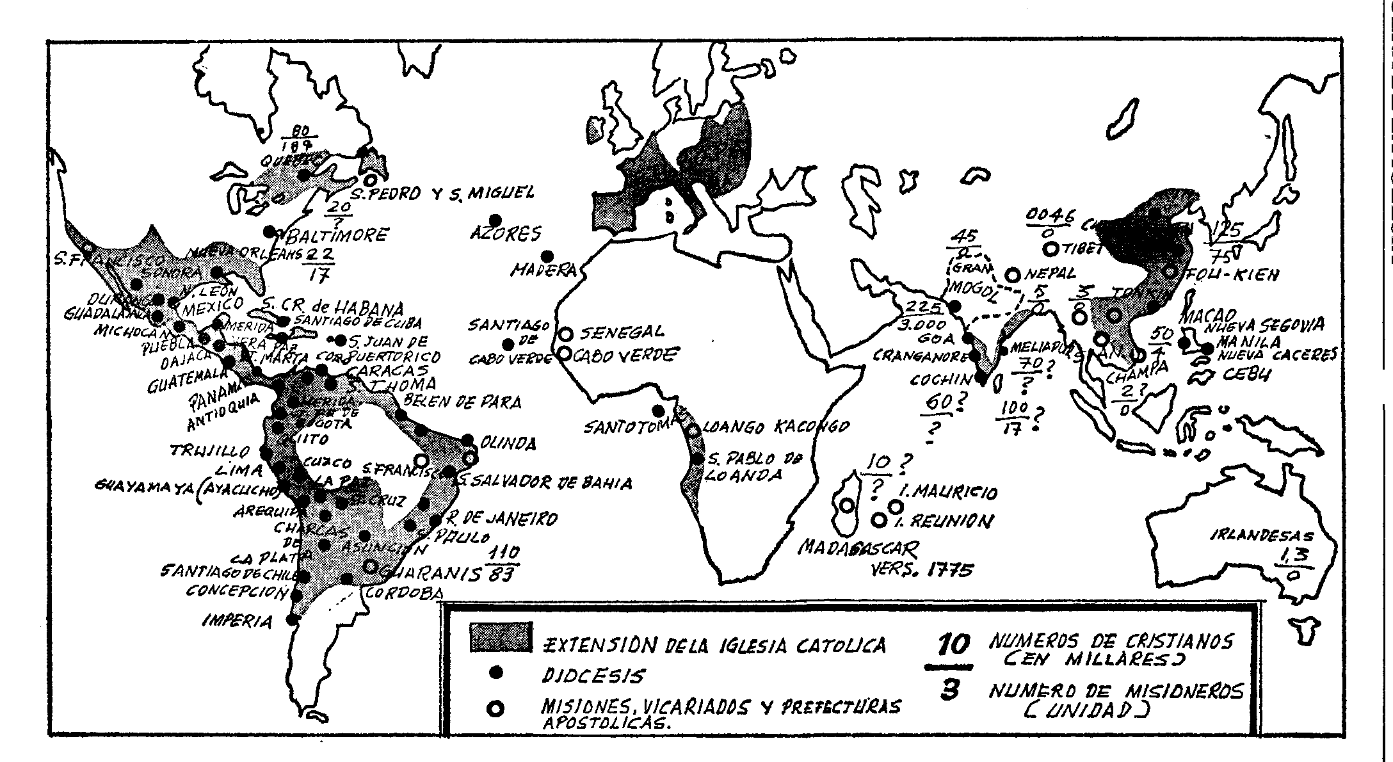
Los orígenes protestantes de los Estados Unidos

El despertar pietista y metodista no es el único hecho que señala, entre los diversos protestantismos, una innegable vitalidad. Hay que notar también —muy ligado, además, a ese mismo despertar— una expansión, importante en sí durante los «tiempos clásicos», y más importante todavía por las promesas que para el futuro contenía. Tal expansión se realizó de dos maneras: mientras que las iglesias surgidas de la Reforma se despertaban al apostolado misionero, una emigración, determinada por causas complejas, implantaba, en la costa oriental de Norteamérica, poblaciones que resultaron ser protestantes casi en su totalidad. Así nació el conglomerado humano que iba a constituir, más allá del Atlántico, una nueva potencia, fuertemente sellada por el espíritu protestante: los Estados Unidos.

Con sólo una excepción —y aun ésta no fue más que temporal— las *Trece colonias* que, a finales del siglo XVIII habían de independizarse de Inglaterra y unirse en un Estado federal, eran todas de origen protestante. Lo que no quiere decir que hubieran nacido todas por motivos religiosos, ya que el interés comercial había representado un importante papel: pero aquellos que las constituyeron pertenecían, en enorme mayoría, a una u otra de las iglesias o de las sectas reformadas o anglicanas; ocurrió también, en numerosas ocasiones, que su emigración tuvo por motivo la voluntad de defender una fe amenazada por los católicos o por alguna forma de protestantismo. También el hecho protestante se encontró estrechamente asociado a toda la historia de los orígenes americanos.

Bajo el reinado de la «Reina Virgen», Isabel, resuelta antipapista, nació en medio de dificultades terribles, la primera colonia inglesa de América, la que conservaría el título del «Viejo Dominio»: *Virginia*. Cuando iba a reconocer las costas y dejaba, entregados a las peores aventuras, a aquellos pequeños grupos de colonos, Sir Walter Raleigh no había pensado, sin duda, más que en explotar los privilegios que había hecho reconocerse; e incluso las Compañías de Londres y de Plymouth, que le siguieron después y, en 1607, llevaron a cabo los primeros establecimientos duraderos, no se preocuparon más que del comercio. Pero la atmósfera, en la naciente colonia, fue muy puritana cuando el capitán John Smith se convirtió en su jefe: trabajo, disciplina, oración, tales eran las consignas; la capital, Jamestown, llamada así en honor del Rey Jacobo, fue más austera que la misma Londres bajo aquel soberano. Cuando, en 1619, se llevó a cabo la primera reunión de la minúscula «Cámara de los Comunes», que administraba la colonia, las sesiones se realizaron en el coro de la pequeña iglesia de Jamestown. Este carácter religioso de Virginia, debía permanecer muy marcado hasta nuestra época. En vano, en los tiempos de Carlos I, los capuchinos italianos y franceses trataron de introducirse: la primera ciudadela del protestantismo en América se mantuvo firme.

Más hacia el Norte, razones propiamente religiosas fueron las que llevaron a la creación de bastiones todavía más sólidamente puritanos, destinados a representar un papel eminente en la formación moral de América: los de *Nueva Inglaterra*. Hacia 1620, ásperos conflictos oponían en el reino a los anglicanos y presbiterianos a los independientes, puritanos separatistas que no reconocían ni la organización episcopal de la Alta Iglesia, ni la de las asambleas sinodales y los consejos de ancianos. Muchos de aquellos hombres, perseguidos, huyeron de su patria. Treinta y cinco, refugiados en Holanda, pensaron en instalarse a la otra parte del Atlántico y se embarcaron, con el nombre de «Pilgrim fathers», con destino a la Virginia, donde la Compañía propietaria les había proporcionado concesiones. Uniéronse a los Peregrinos otros aventureros —que nada tenían de independientes puritanos— y la *Mayflower* llevó a cien de aquellos «peregrinos» hacia la tierra de América, donde les sería permitido rezar a su manera. Arrastrado por la tempestad, el navío acabó por arribar cerca del cabo Cod, después de una terrible travesía. Antes de saltar a tierra, todos los hombres adultos firmaron un pacto, el *Covenant*, que fijaba los principios de la sociedad bíblica que esperaban fundar. Así



Misiones católicas a fines del siglo XVIII.

Mapa de G. Bahry y Mgr. Delacroix, para Historia Universal de las misiones, *según Borgia, en 1765.*

nació la pequeña colonia puritana de *Plymouth*, que había de permanecer durante 71 años en medio de dificultades frecuentemente trágicas, antes de fundirse con una colonia vecina más poderosa, la de Massachusetts. Su acción política fue mínima, pero su influencia religiosa y moral había de ser considerable. Aún en nuestros días, descender de uno de los Peregrinos del *Mayflower* es, en Estados Unidos, señal de nobleza y garantía indiscutida de ortodoxia espiritual y moral.

El *Massachusetts* había nacido de otra manera. Otros disidentes, en su mayoría caballeros terratenientes y prósperos mercaderes pertenecientes a la Baja Iglesia anglicana, obtuvieron en 1629 una Carta real y partieron con medios más poderosos que los Peregrinos. Conducidos por John Endicott, instaláronse primero en Salem y más tarde, en 1630, *fundaron la ciudad de Boston*. Su primer gobernador, John Withrop, supo vencer las dificultades de todas clases y resistir a las amenazas de los indios: la fundación creció rápidamente; en 1634, Boston tenía ya 4 000 habitantes. El sistema era el de una teocracia autoritaria, dirigida por una poderosa minoría, un poco a la manera de Ginebra. Withrop se consideraba, a imagen de Calvino, como un Vicerregente de Dios, encargado por el Señor de hacer respetar la voluntad divina. Los grandes propietarios, de acuerdo con los ministros del culto, hacían prácticamente la ley. Esos *Lords Brethrens*, se decía, no valían más que los *Lords Bishops* de la Alta Iglesia. La tensión se hizo tan fuerte, que no pudo menos de producirse un estallido de toda la colonia.

La primera partida fue la de Rogers Williams, una de las más nobles figuras de esta historia, «un loco de Dios», un alma y un carácter. Condenado al destierro por haberse atrevido a criticar, en nombre de los principios bíblicos, a la omnipotente oligarquía, partió en 1636 con algunos amigos y fue a fundar en *Rhode Island* un establecimiento al que dio el nombre de *Providence*. Un «Acta de Tolerancia» generosamente proclamada, guió hacia la joven fundación a protestantes de toda clase de obediencias, sobre todo anabaptistas; y Rhode Island creció en seguida. Expulsada, a su vez, de Massachusetts, la apasionada Ana Hutchinson llegó allí y fundó la colonia de Portsmouth. Pero el «grave y juicioso» pastor Thomas Hooker, rechazando también la teocracia oligárquica de Withrop, se iba en 1639 a los bosques de *Connecticut* para fundar una nueva colonia, a la que John Davenport llamó New Haven. Por supuesto, que no por ser más democrático el sistema puritano se hizo menos rígido en las nuevas colonias: nos lo prueban las *Leyes azules* de Connecticut; los decretos de Moisés eran tan perfectamente aplicados que toda falta a la regla del descanso sabático suponía la prisión y las parejas adúlteras eran castigadas con la muerte.

Entretanto, dos años antes de que Roger Williams partiera para Rhode Island, se había llevado a cabo una tentativa extremadamente original: la de lord Baltimore en *Maryland* (1634). Tratábase de un gentilhombre católico, Sir George Calvert, a quien el Rey Carlos I y su esposa, la francesa Henriette-Marie, hermana de Luis XIII,[1] habían distinguido con su amistad. No pudiendo darle empleo alguno, a causa de su religión, Carlos le confirió el título de par y le dio como propiedad un enorme territorio americano, entre el río Potomac y el paralelo 40, al que el nuevo lord bautizó, en agradecimiento, con el nombre de la reina, «el país de María». Allí llamó a cuantos católicos desearan practicar su fe libremente; pero, como súbdito católico de un Rey anglicano, estableció, tan prudente como generoso, una *Toleration Act*, inspirada en la de Rhode Island, pero aún más amplia, puesto que quedaban autorizados todos los credos, quedando solamente excluidos judíos y ateos. Sucedióse, durante unos cuarenta años, una era idílica en la que fue posible ver a católicos, episcopalianos, puritanos y baptistas, convivir fraternalmente en una amistad bastante rara en aquellos tiempos.

Era demasiado bello y las vecinas colonias miraban con severos ojos a aquel feudo de culpable indulgencia en el que, abominación de

1. La misma en cuya muerte pronunció Bossuet una oración fúnebre.

la desolación, los jesuitas eran autorizados a evangelizar a los indios. A la época de Cromwell ocurrieron incidentes violentos. La revolución de 1688, al llevar al trono de Inglaterra al calvinista Guillermo de Orange, arrastró consigo el hundimiento de Maryland; los puritanos se adueñaron del poder y mostráronse tan hostiles con los disidentes de las sectas como con los católicos. La única colonia tolerante de América había dejado de existir.

La solidaridad protestante que había jugado contra Maryland no impidió en absoluto que los virtuosos puritanos se apoderaran, por la fuerza, de establecimientos que pertenecían a hugonotes de tan buena cepa como ellos. Al Oeste de Virginia, a partir de 1609, los holandeses habían reconocido (y ocupado después de 1618) un buen territorio. Un capitán a su servicio, Hudson, había desembarcado en la orilla del río que llevaría su nombre, en una delgada y larga península a la que los indios llamaban *Manhatan Manhattanik*, es decir, «el lugar en que estuvimos ebrios»: a dos pasos del pequeño puesto francés de *Nouvelle-Avesne*, se había creado un poblado con el nombre de *New-Amsterdam*. Aquel puerto prosperó rápidamente, hasta el punto de ser, en 1650, el primero de América del Norte, lo que los ingleses veían con disgusto. En 1664, Carlos II intervino y, so pretexto de que en 1498 Juan Caboto había descubierto ya aquellos lugares, reclamó su propiedad.[1] Una expedición bien dirigida dio consistencia a aquel endeble argumento jurídico, y Nueva Amsterdam cayó en manos del Rey inglés, que la donó a su hermano el duque de York, de donde el nombre de *New-York* que tomaron la población y sus contornos (1676). Cincuenta años más tarde, el *Delaware*, antigua colonia sueca ocupada en 1655 por los holandeses y que, teóricamente, dependía de New-Amsterdam, fue a su vez reclamada por New-York, invadida por los ingleses, y, tras diversas discusiones, la región fue erigida en colonia. En ese momento, desde la bahía de Chesapeake, al extremo Norte de Massachusetts, se extendían sin interrupción diez colonias, todas protestantes; y el espacio vacío que quedaba entre Virginia, Maryland y New York, acababa de ser ocupado, en condiciones muy singulares, por la más extraña de las sectas protestantes, los *cuáqueros*.

Apenas lanzado por George Fox, el movimiento de los «tembladores» de Dios pasó el Atlántico y penetró en las jóvenes colonias: no faltaban allí almas sedientas de religión viva. Cuáqueros y cuáqueras comenzaron «a dar suelta al mensaje» en calles y plazas, tratando sin miramientos a los «ministros pagados» de la iglesia establecida y a los «falsos profetas» puritanos. La reacción fue violenta, especialmente en Massachusetts. Hombres y mujeres fueron azotados, llevados a la cárcel, expulsados o torturados; se les quemaba la lengua con hierro al rojo; o se les colgaba, como a la desgraciada Mary Dyer, culpable de haber reincidido en su apostolado. Estas brutalidades oficiales no impidieron en absoluto al pequeño grupo de creyentes proseguir su piadosa ofensiva: instalados en las Barbados, los cuáqueros enviaban a sus misioneros, vestidos de grueso paño gris, a despertar las conciencias; aprovechándose de la tolerancia que reinaba en Rhode Island para situarse allí sólidamente. En 1681 terminaron por obtener en todas partes la abrogación de las leyes persecutorias.

Pero su más grande y brillante éxito lo obtuvieron en *Pennsylvania*. El año mismo en que les fue reconocido su derecho a practicar libremente su propio culto, los cuáqueros se lanzaron a una extraordinaria aventura que, en su historia, lleva el título de «Santa Experiencia». El hombre que la emprendió, *William Penn* (1644-1718) era hijo de un almirante que, aban-

1. Sabido es que el italiano Giovanni Caboto —John Cabot en los textos ingleses— salió de Bristol en 1497 y llegó a las costas de Norteamérica, aunque no se sabe con entera certeza qué regiones exploró; de acuerdo con el mapa dejado por su propio hijo Sebastián, habría llegado hasta lo que hoy es península del Labrador y costas de Terranova; un segundo viaje fue llevado a cabo en 1498, y en él llegaría probablemente hasta el cabo Hatteras, recorriendo parte de la costa de los actuales Estados Unidos, tierras de las que tomó posesión en nombre del Rey de Inglaterra —Enrique VII, Tudor— a cuyo servicio estaba. *(Nota del Traductor.)*

donando el campo de Cromwell, había ayudado a Carlos II a recuperar el Reino. Alma exigente, decepcionado igualmente por el conformismo anglicano que por el moralismo puritano; formado en Francia por el pastor Amyrault en una religión más profunda, había oído predicar a algunos cuáqueros y fue ganado por su fe simple y conmovedora. Su actitud pública le valió diversas estancias en la prisión, de las que se aprovechó para escribir libros llamativos como el *No Cross, no Crown* —«Sin la cruz no hay corona»—. Tras repetidos reveses, William Penn obtuvo, a cambio de 16 000 libras que el Gobierno debía a su padre desde el regreso de Carlos II, un territorio americano tan grande como toda Inglaterra y el país de Gales: una admirable región de bosques, situada entre el Massachusetts y Maryland. La llamó *Sylvania* —tierra boscosa—, nombre al que el Rey le invitó a añadir el de su padre: así nació la *Pennsylvania*. En aquellos encantadores lugares donde —decía— son ignorados «los disturbios y perplejidades de la desgraciada Europa», ofreció a los cuáqueros que acudieron a realizar la «Santa Experiencia» de la vida según el corazón de Dios. El amor y la mansedumbre reinarían allí. No habría soldados ni policías. Se confraternizaría con los indios. La capital se llamaría *Filadelfia*, ciudad del amor fraterno.

Cuando en Inglaterra supieron tan hermosos proyectos, pusieron el grito en el cielo. Pero la Santa Experiencia, contra toda expectativa, no fracasó. Efectivamente, los pieles rojas trataron a los cuáqueros como amigos. Nuevos contingentes de emigrantes llegaban, sabiendo que en Pennsylvania encontrarían la tolerancia: escoceses de Irlanda, alemanes, luteranos, galeses e incluso católicos de Francia, porque la constitución reconocía a los católicos los mismos derechos que a los otros cristianos. Filadelfia se convirtió en una pequeña ciudad limpia, de casas de ladrillos rojos, rodeadas de jardines, con largas avenidas que se cortaban en ángulo recto y llevaban nombres de árboles: en las noches de verano, las luciérnagas trazaban sus alegres arabescos. William Penn no había salido mal parado en su propósito de hacer de su reino una especie de Paraíso terrestre.

Tan bella armonía comenzó a ser turbada cuando, la subida al poder en Inglaterra de Guillermo de Orange, llevó al fundador, por lealtad a los Estuardos, a apoyar a Jacobo II; prodújose una tirantez entre galeses y escoceses; regresado a Europa, William Penn fue detenido por algún tiempo, desposeído de su título de gobernador; y por último murió en la tristeza y el sentimiento del fracaso. Su hijo, que se había convertido al anglicanismo, dejó decaer su obra: la Asamblea se rebeló contra él y —¡horror!— se hizo la guerra contra los queridos indios. La «Santa Experiencia» corrió así la suerte de la mayoría de las empresas humanas. Con todo, hasta la guerra de Independencia, la influencia de los cuáqueros prevaleció en Pennsylvania; y aunque ya no fueran la mayoría, siguió eligiéndose entre ellos a los magistrados y diputados, porque se veía en ellos a hombres buenos, íntegros y justos. Y Filadelfia se convirtió en uno de los centros culturales del Nuevo Mundo, como ha seguido siéndolo hasta ahora.

Al sur de la bahía de Chesapeake se extendían, aún vacíos, enormes territorios hasta la Florida española. El Rey Carlos II, imitando lo que Carlos I había hecho con lord Baltimore, los entregó a fieles amigos, como Clarendon, Monk, Shafterbury y Sir George Carteret, antiguo gobernador de Jersey. Pero los tiempos habían avanzado: el espíritu filosófico influía en muchos de aquellos señores y en las nuevas colonias fue implantado un protestantismo deísta. Los nuevos territorios recibieron el nombre de *«Carolinas»*, en honor del Rey Carlos. Poco después, lord Berkeley y Sir George Carteret compraron al duque de York el territorio situado entre Hudson y Delaware, que fue llamado *New-Jersey*, en recuerdo del antiguo gobernador Sir George, y donde pusieron su impronta los puritanos, llegados del Connecticut. No quedaba más que el extremo sur. En 1732, un filántropo de tendencias pietistas, el *general Oglethorpe*, conmovido por la suerte reservada a los encarcelados por deudas, obtuvo del Rey Jorge II la concesión de aquellas regiones para acoger en ellas a los desgraciados: así nació la *Georgia*, en la que reinaron, en un clima pater-

nalista, la piedad metodista, la abstinencia del ron y la excelente moral. Pero el resultado no fue muy satisfactorio, porque los nuevos colonos recibían de mala gana semejantes limitaciones. Sólo cuando se convirtió en provincia real —y mucho menos austera y religiosa— aquella colonia prosperó.

A mediados del siglo XVIII, estaban ya constituidas las trece colonias de América: todas ellas, como hemos visto, procedían en sus orígenes más o menos de intenciones o empresas protestantes. Y mostraron, en un verdadero mosaico de pueblos una completa visión de las iglesias y sectas surgidas de la Reforma: ingleses episcopalistas, presbiterianos, congregacionalistas, cuáqueros, escoceses calvinistas, holandeses mennonitas, alemanes luteranos, baptistas y hermanos moravos: de todo había en aquel complejo que no sentía aún su unidad profunda. Por otra parte, existían ya grandes diferencias entre los grupos yuxtapuestos y las diversas colonias. El puritano del Norte, heredero de los peregrinos de la *Mayflower* y de los roturadores del Massachusetts, no se parecía en nada al terrateniente del Sur, que tenía tendencias a tomar la vida a la buena de Dios y en cuya tierra el aflujo de esclavos negros había implantado tendencias desagradablemente «coloniales». Pero todos tenían en común la solidez —al menos oficial— de sus convicciones religiosas, un estricto moralismo acerca del tema sexual —moralismo que desconfiaba del teatro— un conformismo que en ocasiones llegaba al fanatismo[1] y la profunda convicción de pertenecer (ellos, descendientes de hombres que habían creado un mundo en defensa de su fe) a un grupo selecto destinado a realizar grandes cosas. «Dios —decía uno— ha cribado las naciones a fin de poder sembrar en estas tierras vírgenes grano de primera calidad.» El sello definitivo a aquel protestantismo americano fue puesto por el metodismo: aunque Wesley hubiera fracasado, en su juventud, en la tentativa de hacer mejores y sobre todo más caritativos para con los esclavos negros a los propietarios de Georgia, la influencia de su pensamiento fue profunda en toda América. Las colonias le debieron el haber hallado una fe menos formalista, un sentido más fuerte de la experiencia religiosa, y ese rasgo que había de ser el mejor de la psicología americana: la fraternidad humana, la filantropía.

En el instante en que el siglo XVIII llegaba a su último tercio, estaba ya en marcha la historia que iba a llevar a las colonias —tan diferentes en sus orígenes— a una plena conciencia de su unidad. Estaba a punto de nacer aquel pueblo al que los indios llamaron *Yankee*.[1] Habíanse iniciado ya los conflictos decisivos entre Francia e Inglaterra; los colonos tomaron unánimemente posiciones contra el Reino católico cuyas posesiones les circundaban: «No hay descanso para las trece colonias —exclamaba Franklin— mientras los franceses están en América.» La lucha por la independencia, llevada adelante esta vez con apoyo de Francia,[2] acabó de sellar la unidad americana. En el plano religioso, trajo un evidente debilitamiento de las iglesias adheridas al anglicanismo, pero contribuyó a afirmar aún más las convicciones religiosas de la masa. En el campo de batalla, los «insurgentes» rezaban plegarias con frecuencia, antes de lanzarse al combate, mientras los pastores exaltaban el valor de los soldados. Y el tipo más respetable del protestante virtuoso, generoso, cuya autoridad total proce-

1. Como en el penoso asunto de las brujas de Salem, en el que 20 hombres y mujeres —por testimonio de jovencitas histéricas— fueron ahorcados por haber hecho un pacto con el diablo.

1. De la palabra con que los franceses designaban a sus adversarios los ingleses —*Anglais*— deformada por la pronunciación india.

2. La actitud de España, a partir sobre todo del Tratado de Versalles (1783), fue muy favorable a la independencia de Estados Unidos: pertrechos y dinero ayudaron con eficacia al movimiento norteamericano. Ya en 1765, nuestro embajador en París, conde de Aranda, había estado en contacto con los franceses y americanos; España, en aquella fecha, había entregado a los rebeldes un millón de libras; también el banquero bilbaíno Gardoqui ayudó económicamente a la rebelión mientras desde La Habana y Nueva Orleáns afluían armas y municiones. *(Nota del Traductor.)*

día del prestigio moral, se cumple entonces en el hombre en quien parece reconocerse toda la joven América: *Washington.*

El despertar misionero del protestantismo

El poder expansivo del protestantismo se manifestaría sin tardanza en otro terreno: el del apostolado misionero. Durante dos siglos, ninguna de las iglesias nacidas de la Reforma había pensado en las tierras lejanas donde se ignoraba a Cristo: urgían entonces exigencias más inmediatas. Lutero había deducido del pasaje evangélico en que Jesús encarga a los Apóstoles que vayan «hasta el extremo de la tierra», que aquéllos, obedientes, habían desde luego evangelizado el mundo y que los paganos actuales, descendientes de hombres que habían rechazado la fe, no merecían que se les llevara de nuevo. Calvino, por su parte, en nombre de la predestinación, pensaba que los paganos, judíos y mahometanos no podían permanecer en el estado espiritual en que se hallaban sino por voluntad de Dios, por lo que era inútil forzar a la Providencia; convenía, pues, «esperar, para emplearse en el servicio del Evangelio, a que la puerta fuera abierta por la mano de Dios».

Pero, ya a partir del siglo XVI, se hallaban en los medios protestantes hombres que sostuvieron tesis contrarias. Adrián Saravia, profesor en Leyden y después pastor en Amberes y deán de Westminster, publicó en 1590 un tratado acerca del deber de evangelizar al mundo entero. Un poco más tarde, también en Leyden, Justus Heurnius declaró que «las colonias no han sido dadas a los holandeses para que las explotaran, sino para llevar allí la Palabra de Dios». En 1622, Guillermo Teelincg, en su *Ecce Homo,* esbozaba una especie de teología misionera; Antonio Waelens establecía los planos de un seminario protestante para las misiones. Estas ideas apenas despertaban eco en la masa reformada, y los teólogos, chapados a la antigua, eran totalmente hostiles. Así Saravia había sido combatido por Teodoro de Beza, Johann Gerhard y toda la Facultad de Wittemberg. La evangelización del mundo, decía Beza, debía ser dejada «a esos saltamontes vomitados por el infierno y que llevaban con hipocresía el nombre de Jesús».

Las primeras tentativas de misiones protestantes a mediados del siglo XVI habían sido francesas. Bajo la influencia del almirante Gaspar de Coligny, fue organizada, en 1556, una expedición para el Brasil, dirigida por Villegagnon, a los que habían ido a reunirse en la bahía de Río de Janeiro los pastores salidos de Honfleur; la empresa fue interrumpida por disensiones debidas sobre todo a la abjuración de Villegagnon. Seis años más tarde, en Florida, se hizo otra tentativa por parte de los expedicionarios de Dieppe de Jean de Ribault. Pero tras poco tiempo, los españoles del almirante Menéndez fueron a acabar con ellos, «no como franceses, sino como herejes». Nada de aquello era como para animar...

De tal manera que, hasta el siglo XVII, la penetración protestante se limitó a seguir el avance político de las naciones reformadas, sin tratar verdaderamente de crear misiones. De acuerdo con el principio *Cuius regio, huius religio,* cuando los holandeses o ingleses se adueñaban de un territorio católico —portugués, por ejemplo—, expulsaban de él a los papistas e instalaban sus pastores. Así ocurrió en las islas de la Sonda, ocupadas por los marinos de los Países Bajos. Cromwell, en 1654, en su *Proyecto occidental,* indicaba claramente que, a sus ojos, la expansión del protestantismo y el debilitamiento de las potencias católicas iban a la par. La política seguía siendo, pues, más decisiva que el espíritu de apostolado: la política o el espíritu comercial. Así, cuando en 1627 prohibió Richelieu a los hugonotes toda participación en las Compañías coloniales, algunos, sea de Francia o del Canadá, se entendieron con la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales; así Jessé de Forest, protestante de Avesne, fue a fundar en Norteamérica un puesto llamado primero New-Avesne, antes de ser absorbido por New-Amsterdam, que se convertiría en New-York.

Fue en Francia, a pesar de las dificultades y angustias que pronto abrumarían a los refor-

mados, donde surgió la verdadera necesidad del apostolado entre los paganos. Así, el piadoso pastor de Charenton, *Charles Drelincourt,* exclamaba en sus *Visites charitables:* «Lo que me entristece es que entre los cristianos sea todavía ínfimo el número de los que han tomado con interés la orden dada por el Señor: ¡Id y enseñad a todas las naciones! ¿Cómo permite Jesús semejante cosa? ¿No ha venido Jesucristo para todos los hombres?» Y concluía, en un noble impulso de fe: «La orden de Jesús subsiste: la promesa se cumplirá.» La revocación del Edicto de Nantes, que privaba a los protestantes de toda base sólida de partida para sus misiones, les impidió llevar a buen término aquella tarea, cuya nostalgia quedaba en sus corazones.[1]

Los primeros misioneros protestantes dignos de tal nombre fueron un inglés, *John Eliot,* y un danés, *Hans Egede.* El primero, que había estudiado los métodos de los jesuitas, trató de evangelizar a los indios pieles rojas, estableciéndolos en poblados y enseñándoles la agricultura. Fundóse una primera «reducción» reformada cerca de Boston, para los mohicanos, en un lugar al que llamaron Nomenettum, es decir, Delicias. Un poco más tarde fueron constituidos otros poblados entre los Delaware, por obra de David Braihaerd. Traducíase la *Biblia* en idioma indígena; y en 1649 se hizo un primer intento de lo que sería en 1701 la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts.* En cuanto a Hans Egede, especie de Carlos de Foucauld luterano, dejó las islas Lofoden, en las que era pastor, para ir a suscitar la fe entre los esquimales de Groenlandia, permaneciendo durante quince años entre ellos, sin obtener una sola conversión; pero decía con sencillez que el grano que él ponía en tierra germinaría más tarde, si Dios lo quería...

Entretanto, comenzaba la expansión protestante. La política seguía sirviéndola: en 1655, al ocupar Jamaica, los ingleses la «reformaron»; en 1681, los holandeses hacían lo mismo en la Guayana portuguesa; poco después, una expedición británica se lanzaba a través de la Florida para expulsar de allí a los capuchinos franceses. ¿Tratábase realmente de un trabajo misionero? El verdadero trabajo fue el llevado a cabo por las sectas. Ya hemos visto a los cuáqueros trabajar en Pennsylvania, estableciendo con los pieles rojas una comunidad amistosa que les permitía conquistar a algunos para la fe. Después fueron los hermanos moravos quienes se lanzaron a la aventura, con sus amigos los herrnhutistas del conde Zinzendorf: fueron a relevar al heroico pastor Egede en Groenlandia; otros se instalaron en Labrador; otros partieron para las Antillas, la isla de Santo Tomás, Africa del Sur e incluso hasta los Kalmuk de las mesetas de Mogolia. Más adelante intervinieron aún los metodistas: su maestro, Wesley, decía: «El mundo entero es mi parroquia.» Sus discípulos reanudaron en América las misiones entre los pieles rojas y las fundaron entre los esclavos negros, con quienes alcanzaron un gran éxito; también enviaron evangelizadores a las Indias, a Oceanía y a China. Una de sus figuras misioneras que obliga a la admiración es la del *Doctor Coke,* el primer «subintendente» enviado por Wesley a América, el «Francisco Javier del metodismo», como se le ha llamado, que trabajó durante largos años todo lo que pudo para extender el Cristianismo entre los rojos y los negros y, ya envejecido, para imitar al Santo católico cuya vida tanto había meditado, embarcó para Ceilán y murió durante la travesía.

A finales del siglo XVIII, uno de los grandes centros de actividad de las misiones protestantes era la India. En Ceilán, apoyados a fondo por las autoridades holandesas, grupos pertenecientes a diversas iglesias y sectas, consiguieron convertir a cerca de 300 000 indígenas. En Madrás, y después en Tranquebar y Tanjore, el danés Ziegenbalg, que pertenecía a una

1. Un sorprendente testimonio del despertar de la vocación misionera en el protestantismo francés perseguido tras la Revocación del Edicto de Nantes, nos lo da esta estrofa de un canto de los *Camisards:*

Hay que levantar templos en Levante
y también en Occidente
y en la Berbería
y dentro de Turquía.
Hay que predicar en las Islas.
¡Id allí como embajadores!

sociedad misionera fundada en Halle, lograba conquistarse la amistad de los rajás y hacer algunas conversiones. Pero sobre todo, en la secta de los baptistas, surgía una personalidad de talla excepcional, *William Carey*, antiguo zapatero de Nothingham, devorado por el celo apostólico, verdadero «pionero de la misión organizada». En Calcuta y después en Serampore (donde moriría en 1834) llevó a cabo una obra inmensa, trabajando en los dialectos de la India, haciendo gramáticas y diccionarios, preparando a los misioneros, más aún que misionando él mismo, interviniendo en la vida de los indígenas con tanto ascendiente, que logró hacerles abandonar la bárbara práctica de quemar a las viudas sobre la pira del marido muerto. A su llamamiento, y gracias también a la devoción de una piadosa burguesa de Inglaterra, Mistress Walles, echó las bases de la *Baptist Missionary Society*, la primera de las sociedades misioneras protestantes.

Estaba dado el impulso. Las realizaciones del apostolado protestante estaban aún lejos de rivalizar con las de las misiones católicas, por muy amenazadas de decadencia que estuviesen estas últimas a finales del siglo XVIII. En 1795, con la *London Missionary Society;* en 1810, con la *American Board of Commissionners for the Foreign Mission*, las iglesias establecidas de la Reforma iban a entrar en la partida.

El Universo protestante

El protestantismo, reforzado y engrandecido, se afirmó durante los tiempos clásicos más y más frente al catolicismo. Rápidamente, a partir del siglo XVI,[1] se había destacado el tipo del hombre protestante: rígido en la moral, firme en los principios, «enemigo del lujo, de los libertinajes y locuras del mundo», decía el historiador católico Florimond de Remond; sus defectos eran la estrechez de espíritu y el sectarismo. A pesar de las diferencias impuestas por la diversidad de lugares y la sujeción a diferentes obediencias, ese tipo correspondía siempre a un ideal oficialmente estimado. De donde procede un determinado aire de parentesco entre individuos tan diversos como un hidalgo luterano de Alemania, un marinero de Holanda, un *Camisard* de Cevennes y un comerciante de Escocia, todos buenos lectores de la *Biblia* y seguros de poseer la Verdad. Lo que sin duda no quiere decir que todos ellos fueran fieles a aquel ideal: ya hemos visto que, en extensos sectores de las iglesias protestantes, la decadencia había avanzado ya mucho, especialmente entre luteranos y anglicanos; incluso entre los emigrados franceses, que habían dado a su fe una inequívoca prueba de fidelidad, vimos, por ejemplo en Londres, que muchos parecían más preocupados por el comercio y el teatro que por los salmos. Este deterioro es bastante frecuente en las cosas humanas para que nos extrañemos de ello: el protestantismo no podía permanecer menos indemne que la Iglesia romana.

Pero hay que decir también que el ideal protestante se encarnó en muchas ocasiones en personalidades moralmente admirables y de elevada espiritualidad. El pastor Amyrault, tan caritativo y apostólico; el apologista Abbadie, cuya alma pascaliana se expresó en términos que todavía nos sorprenden; el austero y batallador Jurieu, más duro para sí mismo que para los demás; el sabio Newton que, entre dos observaciones del cielo, dejaba que su espíritu se sumergiera en meditaciones con acentos de plegaria; Leibniz, el filósofo, cuyo pensamiento está total y literalmente penetrado de Dios; y los artistas, los Rembrandt, los Brahms y los Bach, que alimentaban su inspiración en las fuentes vivas de la Sagrada Escritura: todos estos separados de nuestro credo, ¿no se mostrarían a un católico como auténticos hermanos en el Espíritu? Y convendría añadir tantos nombres de mujeres, ilustres u oscuros, de los que muchos dieron un testimonio de fe al que un alma creyente no podría mostrarse indiferente: de Elisabeth de Nassau a Marie Huber, de Charlotte de Caumont La Force a Ana-Rosa Calas, aquella inglesa que fue heroica esposa de la desgraciada víctima del «asunto Calas»;

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

sería interminable la lista de aquellas auténticas mujeres espirituales, cuya vida interior está revelada en sus correspondencias y diarios íntimos.[1]

A estos rasgos psíquicos del hombre protestante, los siglos clásicos añadieron uno nuevo: la filantropía. En los comienzos del protestantismo no era, desde luego, el espíritu de caridad el rasgo más saliente de los reformados: recordemos el menosprecio de Lutero por los campesinos y el modo en que fueron tratados los anabaptistas. En la puritana Inglaterra subsistió por mucho tiempo un latente desprecio por los míseros y vencidos de la vida, cuya triste suerte tenía por causa los propios pecados; la condición en que estaban los prisioneros, el asimilar a un crimen el simple vagabundeo, eran datos bastante significativos. El ejemplo de Calvino, que impulsaba en Ginebra un esfuerzo de caridad bastante serio, fue poco imitado. Sólo bajo la influencia de las sectas, primero los cuáqueros y sobre todo los metodistas, el protestantismo fue haciéndose más atento para con los sufrimientos e iniquidades. La mejora de suerte de los condenados, la solución de la cuestión obrera, la supresión de la trata de negros y de la esclavitud, fueron algunos de los objetivos más nobles en el siglo XVIII; las novelas de Dickens o *La cabaña del Tío Tom* salieron más tarde de ambientes protestantes vivificados por el despertar pietista y metodista; y el protestantismo del siglo XIX será esencialmente humanitario.

Pero el protestantismo hizo algo más que destacar un determinado tipo de hombre: representó también un papel considerable en la evolución de la sociedad. Sin que digamos, con algunos historiadores, que fue el origen del capitalismo y la democracia, o, con Carlos Marx, que es producto de «la naciente economía capitalista», hay que notar que la corriente protestante se encontró en seguida con esos dos grandes elementos constitutivos del mundo moderno. Tal vez no hubo nunca relación inmediata de causa y efecto, pero sí que hubo convergencia, al término de cierto tiempo. Se dirá que los protestantes han sentido más las fuerzas profundas de la época y, por consiguiente, se han adherido a ellas más vigorosamente. El caso es que, entre protestantismo, capitalismo y democracia hay, innegablemente, una especie de parentesco.

En principio, el católico pone con fuerza el acento sobre el menosprecio de los bienes de este mundo aun cuando, de hecho, está muy lejos de practicarlo. Los protestantes, al abrir la obra de Calvino, pueden leer frases como éstas: «Las riquezas vienen a los hombres por la bendición de Dios... Las riquezas no son condenables en sí mismas... Abraham era un hombre rico en ganado y en dinero...» ¿Por qué renunciar al dinero desde el instante en que ganarlo significa que se posee la bendición del Señor? ¡He aquí una «espiritualidad de la ganancia»! El «burgués», que acababa de nacer en el siglo XVI, hallaba en ello una justificación, que seguramente desbordaría, pero que le proporcionaba tranquilidad de conciencia. Es bien significativo que el moderno capitalismo haya encontrado su clima de elección en la puritana Inglaterra o en los Estados Unidos protestantes. En el instante en que comienza el gran desarrollo comercial e industrial inglés, toda una literatura se aplicó en su justificación: *El cultivo de los campos espiritualizado, La navegación espiritualizada* y, sobre todo, la *Vocación del comerciante,* de Richard Skele (1684), explicaron que el deber cristiano del terrateniente, del marino o del comerciante era ante todo trabajar en sus asuntos y que utilizar las ventajas ofrecidas a los hombres por la Providencia era una obligación. ¿Por qué preguntarse si es posible servir a la vez a dos señores, Dios y Mammon, si en fin de cuentas es el mismo? ¿Llegaría a ser una virtud la sed de lucro? En todo caso, el progreso económico será una fuerza en sí, y la producción, el dinero, se convertirán en objeto de culto. La renunciación de San Francisco de Asís, imitada en el siglo XVIII por San Benito Labre, es difícilmente concebible en un ambiente protestante en el que inclu-

1. Ha aparecido una selección de páginas femeninas de la Reforma francesa (del siglo XVI al XVIII) con el título: *Le Miroir des Dames chrétiennes* (París, 1937).

so los buenos anarquizantes cuáqueros se muestran bien prácticos en sus negocios. Cuando Inglaterra, por la revolución industrial, prepara el triunfo del sistema capitalista, los rasgos psicológicos del capitalismo se van precisando.[1]

Y también los de la democracia moderna. No queremos decir con esto que haya nacido solamente del protestantismo: E. Chenevière, en su *Pensée politique de Calvin*, se ha levantado contra semejante simplificación, pero no sin equivocarse al escribir que «no existe parentesco alguno entre la Reforma y la democracia moderna». Otras muchas fuerzas, de orden político y social, otras corrientes intelectuales se han unido para originar la democracia; y recordemos también que el más estricto teórico de la autoridad de los príncipes, Erasto, era un protestante; pero no por ello es menos cierto que la psicología del protestantismo, su negación de toda autoridad que no emane de la propia conciencia, su tendencia al igualitarismo, incluso su organización sacerdotal en numerosos casos, coincidían con los elementos componentes de la democracia. Cuando Calvino escribía que «la libertad civil es una singular señal de Dios» y que la «elección es un arte sagrado», proponía a los futuros regímenes democráticos unas reglas de conducta. Ni es un azar el que el régimen parlamentario se haya desarrollado en primer lugar en la Inglaterra protestante, ni que la primera gran democracia moderna haya nacido en la protestante América, con la base en la *Declaración de los Derechos del Hombre* en que se mezclan tan curiosamente elementos bíblicos a los preceptos de los filósofos. Sin suscitar, propiamente hablando, la democracia, el protestantismo la ayudó a nacer y, en cierta medida, le ha prestado color.

El hombre protestante, la sociedad protestante, se expresaron en el arte y en las letras de manera cada vez más original. La inspiración bíblica alimentaba desde hacía tiempo una literatura en la que Mauricio Scéve, Du Bartas, Clemente Marot y, sobre todo, *Agripa d'Aubigné* (muerto en 1630), ocupaban un lugar de primera categoría. La persecución que se abatió sobre el protestantismo francés en el siglo XVII, no le permitió contar con representantes eminentes entre los maestros clásicos: escribíase más bien para la defensa de la fe amenazada, para exaltar el valor de los hermanos oprimidos o para combatir a los perseguidores: apenas en Londres y Berlín algunos refugiados hicieron representar dramas bíblicos, llenos de alusiones a los acontecimientos, como los de La Roche Guilhem. Pero en otras partes, donde el protestantismo pudo expansionarse, lo que en él había de más ardiente suscitó grandes obras. Aunque ninguna, sin duda, más significativa que la de *Milton* (1608-1674) que, cerrados sus ojos corporales a la luz terrena, reconstruyó en sueños místicos el formidable choque de las fuerzas de la Luz y las potestades de las tinieblas, el drama original de *El Paraíso perdido;* después, pensando en sí mismo, evocó la tragedia de *Sansón*, héroe ciego; por último, en vísperas de su muerte, emprendió la elaboración de *El Paraíso reconquistado*. Más tarde, creyéndose un rebelde, pero siendo de hecho protestante hasta la medula, William Blake volverá a los mismos temas, satanizándolos, y sus estrofas de pez y alquitrán tratarán de pintar las *Bodas del Cielo y el Infierno*. En Alemania, el gran escritor bíblico, el más elocuente y literal intérprete del alma protestante, fue *Klopstock* (1724-1803), el «divino Klopstock», como lo llamará Goethe, el autor de la *Mesíada*, de numerosas tragedias religiosas sobre la *Muerte de Adán, David, Salomón*, y de muchas odas en las que relampaguea su fe: su influencia reaparecerá en muchos espíritus, en un Wieland, por ejemplo, e incluso en Schiller y Goethe, ambos en apariencia muy alejados de la inspiración cristiana, pero que no hubieran sido lo que fue-

1. La cuestión de las relaciones entre protestantismo y capitalismo sigue en controversia. Cfr. el estudio de Henri Sée, *Dans quelle mesure protestants et juifs ont-ils contribué au progrés du capitalisme moderne?* («Revue historique», mayo 1927); Henri Hauser, *A propos des idées économiques de Calvin*, en «Mélanges Pirenne», I, 1925-6; y Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, 1923. La expresión «espiritualidad de la ganancia» (o del éxito) es de Jacques Le Goff, en *Marchands et banquiers au Moyen Âge*, 1956.

ron de no haber recogido la herencia de tantos hombres para quienes la *Biblia* había constituido un hontanar inextinguible. Y en el mismo ambiente protestante, de un protestantismo al que el despertar pietista procuraba hacer más fraternal y más espiritual, situándose, por una parte, la *Moll Flanders*, de Daniel de Foe, el *Vicario de Wakefield*, de Oliverio Goldsmith o la conmovedora historia de *Tom Jones*, de Fielding; por otra parte, las célebres *Noches* en las que *Young* (1681-1715) meditó la fragilidad de todas las cosas, la nada del hombre y la grandeza de Dios, y los cantos misteriosos en que, rompiendo con todas las iglesias, el joven *Novalis* (1772-1801) intentará sorprender los inefables secretos de la divinidad.

También el arte da un mentís a la frase célebre, pero injusta, de Chateaubriand: «La Reforma cortó las alas del genio y le hizo caer a tierra.» En cierta manera, la verdad está en lo contrario, ya que el artista protestante poseía la certeza, como todos los predestinados, de haber sido especialmente llamado por Dios y de cumplir una vocación con su trabajo. Si es verdad que no ha habido una arquitectura reformada, propiamente dicha, ya que los templos se limitaban a la imitación de las iglesias católicas o a convertirse en salas de reuniones anónimas, las otras formas de arte han dado numerosos testimonios de lo que la espiritualidad protestante podía tener de creadora. Desde este punto de vista, no hay obra más significativa que la de *Rembrandt* (1606-1669), que envuelve en sobrenaturales claridades la Presentación del Niño Jesús en el Templo, la Resurrección de Lázaro, el Descendimiento de la Cruz, o la conmovedora Cena en que los Discípulos de Emaús reconocieron a Cristo al calor que en ellos suscitaba su sola presencia. Rembrandt, el más extraordinario ilustrador de la *Biblia*, que ha sido su asiduo, minucioso lector; el alumno y discípulo de los rabinos judíos y de los pastores anabaptistas a los que pedía que le explicaran el Libro Santo. Tras él, su seguidor *Rysdael*, el pintor de los cielos inmensos y de las misteriosas nubes, que fue un fervoroso mennonita, cuyo arte expresaba a veces la búsqueda angustiosa de la Verdad de Cristo. En Alemania, con menos genio, la misma inspiración bíblica que animaba a Rembrandt vuelve a aparecer en el Rottenhammer de la *Sagrada Familia*, en el Sandrart del *Sueño de Jacob*, y más tarde, en Erlach, en Neumann y Diesenhofer. En Inglaterra, la piedad moralizante de los puritanos supuso algo en el arte de Gainsborough y de Reynolds...

Pero el alma protestante se expresó sobre todo en la música. Desde los comienzos de la Reforma, la música estuvo íntimamente ligada a ella: Lutero había tenido la genial inspiración de que el lenguaje de los sonidos despertaría en el pueblo alemán las oscuras potencias del ser. Todas las iglesias protestantes, empeñadas en dar a sus fieles el sentido de comunidad, recurrieron al canto en el que los coros se unían sensiblemente, apartando los instrumentos de que hacía uso la Iglesia católica. Así había nacido en el luteranismo el *Coral*, convertido pronto en polifónico, surgido de una antiquísima tradición germana y de un gran poder de emoción. Después, en el calvinismo, el *Salterio*, que poco a poco había sido armonizado a cuatro voces: Goudimel, ilustre víctima de la Noche de San Bartolomé en Lyón, no compuso menos de ciento cincuenta salmos. Pero en este terreno, fue Alemania quien se puso al frente de todo el mundo protestante e incluso, hay que decirlo, de todo el mundo cristiano. Dio a la música religiosa un estilo cuya influencia duraría hasta hoy. La gran *Cantata*, inventada por Grandi, y el *Oratorio*, entraron en las costumbres y ofrecieron su estructura a los grandes maestros. Hammerschmidt, Tunder, Buxtehude, no eran todavía nombres muy grandes. Pero la intransigente fe bíblica brilló espléndidamente en los *Cánticos de la Pasión* de Gerhardt y en las sinfonías sacras de Enrique Schütz.

Y se afirma, sobre todo, en la obra de dos genios exactamente contemporáneos: *Federico Haendel* (1685-1759) y *Juan-Sebastián Bach* (1685-1750). El primero, alma expansiva y vibrante, artista, primero, de fecundidad prodigiosa, que sacó directamente del Libro de los libros los textos de su inmenso oratorio *Israel en Egipto*, se lanzó a la evocación, aún más

vasta, de la vida del *Mesías*, multiplicó los salmos, odas, cantadas antes de caer en las sombras de la ceguera el mismo día en que acababa de escribir el coro final de su *Jephta:* «Cuán oscuros, oh Señor, son tus designios...» Un artista de amplio gesto y respiro insuperable, de construcciones precisas, a quien se ha podido comparar con los constructores de catedrales. El otro, heredero y antepasado de una línea prodigiosa de músicos, en todo diferente de su rival, alma vuelta al interior, cuya obra representa una meditación penetrante; artista no menos fecundo, ni menos original, maestro inigualado del órgano, genial conocedor de los recursos del coro, autor de tantas cantatas, oratorios y *Pasiones* en los que permanece insuperada su grandeza, Juan-Sebastián Bach, el luterano que para obedecer a su señor, el convertido Elector de Sajonia, dotó también al catolicismo de sublimes *Misas*, el cristiano que, en el instante de morir, anotó aún el tema de un coral: «Me presento ante tu trono, ¡oh Dios mío!» Aunque el protestantismo no hubiera producido más que esos dos genios, tendría el derecho de desmentir la frase pesimista de Chateaubriand.

Pero, en realidad, Haendel y Bach ¿pertenecen exclusivamente al mundo de la Reforma? *El Mesías* o la *Pasión según San Juan*, ¿no son el bien común del alma cristiana, sin que sea preciso preguntarse a qué religión se adhirieron sus autores?

En vísperas de la Revolución, el mundo protestante mostraba contradictorias apariencias. Revelábase más que nunca incapaz de asegurar su unidad, de frenar la división que se operaba en su seno desde hacía tres siglos; pero, al mismo tiempo, aparecía engrandecido, reforzado, poderosamente asentado en sus bases y capaz de engendrar en muchos terrenos esos tipos de hombres de primer orden. Tan minado como el catolicismo por las fuerzas de la decadencia y la rebelión, no sufrirá la violenta crisis de la Revolución, o al menos la padecerá en menor proporción; ni se verá obligado a efectuar la brutal revisión de valores que la persecución imponga a la Iglesia católica. Se planteará la cuestión de saber si esa prueba no le era necesaria y si el siglo que iba a contemplar aún, de manera gigantesca, su expansión y su poder, no sería también para él la época de un lento deslizamiento.

Las Iglesias separadas de Oriente

A parte de las dos grandes masas cristianas, católica y protestante, había una tercera: la constituida por las antiquísimas iglesias a las que el Cisma de 1054, o herejías aún más antiguas, habían separado de Roma. A excepción de una sola —Moscú— ninguna de esas iglesias conoció durante los siglos XVII y XVIII apenas otra cosa que oscuridad y decadencia. Sometidas en su mayoría al yugo turco, vivieron una existencia más o menos frágil, ya toleradas, ya perseguidas, y siempre humilladas. Sigue siendo meritorio el que, en conflictos tan difíciles, algunos hombres de nombres ignorados hayan sabido mantener la llama para futuros amaneceres.

La más importante, con mucho, era la *iglesia griega*, heredera de Bizancio, que orgullosamente se proclamaba ortodoxa. Al frente de ella el Patriarca de Constantinopla se beneficiaba, no de una primacía de jurisdicción, como el Papa en la Iglesia católica, sino de un primado de prestigio. Bastante hábiles para entenderse con los turcos, los Patriarcas trabajaron sostenidamente en mantener y reforzar su superioridad. Desde el barrio de Phanar, en que fijaron su residencia a finales del siglo XVI, acabaron por extender su autoridad desde el Danubio a la isla de Creta y de la Dalmacia a las fronteras persas. A partir del siglo XVIII obligaron a los tres Patriarcados que, mil años antes, se habían separado de ellos —Antioquía, Jerusalén y Alejandría— a recibir sus titulares nombrados por Constantinopla. Después de 1724 no volvería a sentarse un solo sirio en la sede de Antioquía. En Jerusalén, a excepción de Nectario y de Crisanto, constructores y eruditos, los Patriarcas griegos brillaron casi siempre por su ausencia, prefiriendo el Cuerno de Oro a la Ciudad Santa. En Egipto, donde la Iglesia había sufrido tanto, el título de Patriarca de Ale-

jandría apenas fue más que nominal, dado a un prelado de Constantinopla. Ya no existía el Emperador de Bizancio, pero las iglesias a las que otrora se llamara «imperialistas» —en griego, *melkitas*— porque le habían sido fieles, seguían agarradas a su sombra. E incluso en las iglesias que se habían proclamado «autocéfalas»: la búlgara, independiente teóricamente desde el siglo X, y la servia desde el siglo XIII, la influencia del Patriarca de Constantinopla seguía gravitando. En Servia, la revuelta de los montañeses contra aquella helenización, acabó por calmarse hacia 1650, tras setenta y cinco años de luchas. El Bulgaria, en Rumania e incluso en Georgia, la liturgia fue una copia de la griega. En 1767, el Patriarcado griego fue suprimido; no quedó más que el pequeño Arzobispado de Sinaí, perdido en su desierto, cerrado en torno al prestigioso convento de Santa Catalina, que logró mantener su libertad.

La iglesia griega sobrevivió, regida de hecho por un jefe. Pero no hizo un esfuerzo suficiente para rejuvenecer su pensamiento y exaltar su espiritualidad. Violentamente hostil a los «latinos» y a cuanto, de cerca o de lejos, recordara a Roma, parecíale más importante disputar los Santos Lugares a los católicos, en alborotos y pugilatos que los soldados turcos contemplaban con ojo burlón, que profundizar en los problemas teológicos. El *Monte Athos*, la prodigiosa república de los monjes, de cuarenta grandes monasterios, de 456 ermitas, totalmente dominada por los griegos, siguió siendo centro de retiro y oración; pero la vida intelectual era allí mediocre y la espiritual, rutinaria. Tantas piadosas casas vivían en decadencia que fue preciso llevar a cabo una reforma, a la que va unido el nombre del higúmeno de Vatopedi, *Eugenio Bulgaris* (1753-1759).

Hubo, sin embargo, un punto en el que aquella iglesia un tanto somnolienta se mostró singularmente firme y vigorosa: fue la resistencia a las doctrinas protestantes. En 1621, llegó al Patriarcado de Constantinopla el cretense *Cirilo Lykaris*, que había estudiado en Padua y Venecia y que volvía impregnado de calvinismo. Ocho años después, publicó una *Confesión de fe* claramente protestantizante. La reacción fue de tal violencia que, a pesar del apoyo de los turcos, no pudo mantenerse en su sede y, tras numerosas y trágicas aventuras, terminó estrangulado. Contra las tesis heréticas reuniéronse concilios como el de Jerusalén, en 1672. ¿Quiere esto decir que la Reforma no pudo deslizar algunas influencias en el seno de la ortodoxia? La institución de los *Santos Sínodos* (a partir de 1639), encargados de la elección de los patriarcas, ¿no debía nada a los consistorios del protestantismo? El abandono de la práctica de las Indulgencias, la separación del Canon de las Escrituras de las partes «deuterocanónicas» admitidas por los latinos, fueron siempre señales de una especie de latente protestantización.

En cuanto a las otras iglesias orientales, igualmente separadas de Roma y de Bizancio, siguieron en una existencia mediocre, con frecuencia precaria, frente a las persecuciones de los turcos, que no transigían con ellos como con los griegos de Constantinopla, y desgarrados al mismo tiempo por frecuentes crisis internas. La iglesia jacobita de Siria y Mesopotamia, «monofisita», es decir, heredera de Eutiques, que había afirmado «la naturaleza única del Verbo Encarnado», disminuyó sensiblemente, dividida en numerosas obediencias y amputada, en 1662, de una parte notable de sus miembros, que volvieron al seno de Roma. La iglesia nestoriana, otrora gloriosa en Asia, pero a la que la tormenta de Tamerlán había obligado a refugiarse en Caldea, fue frecuentemente despedazada por las autoridades otomanas; inclinóse simultáneamente ante el Islam, que le arrebató numerosos fieles, y ante el catolicismo, que creó en 1681 un Patriarcado caldeo. La iglesia armenia, también «monofisita» desde hacía tiempo, siguió siéndolo a pesar de algunas tentativas de acercamiento a Roma; dividida entre la Gran Armenia del Cáucaso y la Pequeña Armenia del Tauro, sufrió la tirantez entre los diversos «catolicados» propios como las persecuciones turcas. Una de sus crisis concluyó, en 1679, con el regreso de buena parte de sus fieles a la Iglesia romana. La más decrépita de todas aquellas iglesias orientales era la de los coptos, en Egipto; muy maltratados por los turcos, que les im-

ponían un vestido especial y, en toda ocasión, hacían entre ellos verdaderas levas para los mercados de esclavos, aquellos desgraciados cristianos decayeron, hasta el punto de que el sacramento de la Confesión desapareció entre ellos y aceptaron la Circuncisión; sólo en el siglo XVIII, bajo la influencia del catolicismo, se produjo un despertar en el Egipto cristiano.

Por último, la iglesia etiópica, «monofisita», también separada definitivamente de Roma tras las desgraciadas tentativas de que hemos hablado[1] era la única, en todo Oriente, capaz de mantener en una libertad política a la que nada amenazaba, una vida religiosa bastante activa. Sus poderosos monasterios, siguieron siendo hogares de cultura eclesiástica... pero también de apasionadas discusiones. Tan apasionadas que, en numerosas ocasiones, degeneraron en luchas de clanes, en guerras civiles en las que fueron asesinados tres «abunas».

La Iglesia en la Rusia de los Zares

Quedaba Moscú, la «Tercera Roma», a parte de las demás cristiandades de Oriente, perdida en la inmensidad de sus llanuras y sus nieves, y cuyo prestigio no cesaba de crecer. Hija de la iglesia bizantina, la rusa conservaba la convicción de ser su única heredera a partir de la invasión turca, que había hundido en la esclavitud a su venerada madre.[2] Ya en el siglo XV, el metropolita Zósimo había exclamado: «Dos Romas han caído; Moscú es la tercera Roma; y no habrá una cuarta.» Habíasele confiado el sagrado depósito de la verdadera fe, traicionada por los latinos, violada por los infieles. A medida que el poderío político de Rusia se iba afirmando, gracias a los príncipes de Moscú —grandes acaparadores de tierras— aquella idea capital se había impuesto a los espíritus. Los príncipes se hicieron con ella, puesto que salvaguardaba perfectamente sus proyectos. En la tradición de los *basilei* de Bizancio se encontraban con el césaropapismo, la doctrina que confundía el poder político y el religioso para hacer del Autócrata un Vice-Dios en la tierra. Convertidos en «zares» —es decir, Césares— a partir de 1574, como los emperadores de la antigua Roma, se erigían cada vez más en dueños de la iglesia, se rodeaban de una verdadera liturgia, a la manera bizantina, e intervenían sin cesar en los asuntos religiosos. ¿Hasta dónde llegaría tal sumisión de lo espiritual a lo temporal?

En 1589, un genial aventurero, *Boris Godunov*, hecho Zar por la astucia y la intriga, hizo dar a la iglesia rusa un paso decisivo, al obtener del Padre Patriarca Jerónimo, llegado de Constantinopla a pedir limosnas para sus desgraciadas ovejas, que erigiera a Moscú en *Patriarcado independiente*. Al siguiente año, el Sínodo de Constantinopla ratificó aquella decisión. Fue aquél un hecho capital. Independiente de Bizancio, a la que no la uniría más que vagos lazos de respeto, único Patriarcado de la iglesia «ortodoxa» que fuera libre, Moscú surgiría cada vez más como la capital espiritual de la ortodoxia, el faro cuya lejana luz devolvería la esperanza a todos los cristianos esclavizados por los turcos. Pero, ¿quién aseguraría este papel de guía y protector de la iglesia oriental, el Patriarca de Moscú o el Zar de todas las Rusias? La respuesta a semejante pregunta no dejaría lugar a dudas durante mucho tiempo.

El comienzo del siglo XVIII fue señalado por lo que los historiadores rusos llaman «la época de los disturbios». Surgieron falsos emperadores, de los que uno, para imponerse, entregó la Moscovia a los católicos de Polonia. Durante ocho años, el país fue sometido a sangre y fuego. A la voz del Patriarca Hermógenes se organizó la resistencia; los conventos fueron transformados en fortalezas. Desde Nijni-Novgorod, un contraataque, apoyado por el príncipe Pojarsky, expulsó a los polacos y restauró el orden. En marzo de 1613, la coalición nacional llevó al trono a un joven noble, cuyo padre era una elevada personalidad de la igle-

1. Cfr. cap. II de este tomo, párrafo sobre las misiones de Africa. Cfr. Máximo Cleret, *Ethiopie fidèle à la Croix* (París, 1957).
2. Cfr. «*La Reforma Católica*».

sia, emparentado con los antiguos soberanos: *Miguel Romanof*. Tal fue el comienzo de una dinastía que iba a reinar en Rusia durante trescientos años.

Durante el reinado de Miguel Romanof, un débil hidrópico demasiado enfermo para llevar el cetro, las relaciones entre la Iglesia y el Estado fueron excelentes. Su padre, el metropolita y después Patriarca Filaretes, le garantizaba el apoyo de los ambientes clericales —ocurrió incluso que el padre firmaba los decretos de su hijo—; su madre, la «Hermana Marta», rezaba por su gloria. Contra polacos y suecos, la Iglesia combatió mano a mano con los poderes públicos y ayudó al Zar a limitar los poderes de la Asamblea Nacional que Miguel, a su ascensión al trono, había tenido que reconocer. Así, pues, el régimen teocrático quedaba establecido sobre un perfecto acuerdo entre Dios y el César.

Las cosas se estropearon bajo el reinado del hijo de Miguel, Alexis, otro personaje mediocre, dulce y tímido, aunque capaz de bruscos prontos de furor. Profundamente piadoso, conservando aún ante sus ojos la imagen de su abuelo, el poderoso Patriarca, Alexis se puso también a la sombra del Patriarcado para salir de las revueltas que agitaron los comienzos de su reinado. Llamó a la sede de Moscú al hijo de un mujik, convertido en abad del gran monasterio de Solovki, y que había dejado en él una profunda impresión: *Nikón*. Inteligente, resuelto y audaz de espíritu, además de creyente sincero, el nuevo Patriarca se dio cuenta de que el crecimiento del poder de la Corona imperial suponía el riesgo de colocar a la iglesia en régimen de sujeción, y decidió reaccionar. Lo hizo brutalmente. Colmado de favores por Alexis, cubierto de prestigioso título por el Emperador, «Señor eminente» o «Regente del Zarszvo», prácticamente dueño de su propio señor, Nikón se opuso a todas las medidas que podían poner a la iglesia en dependencia del Estado. En lo cual tenía razón; pero en lo que se equivocó, fue en proclamarlo a gritos. En plena Asamblea, declaraba: «¡No tengo por qué hacer caso de los consejos del Zar!» Y cuando el mismo Alexis le envió suntuosos regalos, se negó a agradecérselos, puesto que aquellos despreciables bienes de la tierra eran justamente el precio con que el Emperador adquiría algunos méritos para el cielo.

Formóse una coalición contra el Patriarca, constituida por todos aquellos a quienes habían herido sus maneras altivas e insolentes, desde los monjes de su antiguo convento hasta la comitiva del Zar. Y tal vez el Patriarca hubiera logrado resistir a todos los asaltos, si otra de sus iniciativas no hubiera hecho estallar el drama. Aquel orgulloso mujik tenía una especie de genio; bastante antes de Pedro el Grande se dio cuenta de que Rusia se sostenía en terreno falso: Estado aún oriental, en el que las influencias de Occidente implantaban ideas nuevas, y al que era necesario occidentalizar si no se quería que fuera convertido en presa de sus vecinos. La idea era razonable, pero cuando quiso ponerla en práctica en la iglesia, chocó con una violenta resistencia: estalló una verdadera revolución, el *Raskol,* cuyas consecuencias religiosas veremos en seguida. Nikón fue atacado desde todas partes. En vano hizo proclamar, para restaurar su prestigio, que en adelante el Patriarcado de Moscú sería totalmente independiente de Constantinopla, a quien no habría que suplicar más la investidura —cosa que jamás había hecho—. Fue fácil a los innumerables enemigos que le valiera su carácter, clamar contra el hereje, el latino podrido, el peligroso innovador, el intrigante y astuto... El Concilio de Moscú le depuso en 1666 y le envió a lo más escondido de un apartado monasterio, para que allí meditara sobre la fragilidad de las cosas humanas. En esta especie de lucha fragorosa entre el sacerdocio y el Imperio, el poder laico llevaba las de vencer.

Desde entonces se aceleró el movimiento. Poco a poco, la iglesia vería cómo se le arrebataban uno tras otro sus derechos, mientras la autoridad del Zar sobre ellos se iba haciendo ilimitada. Los disturbios que señalaron el término del reinado de Alexis —la famosa revuelta de Stenka Razine— y los que siguieron a su muerte, no impidieron tal evolución. Frente a los desgarrones que el Raskol ensanchaba en su seno, la iglesia mostróse incapaz de aprovechar

las circunstancias para restaurar su autoridad. Cuando *Sofía*, una de las hijas de Alexis, con la ayuda de los «streltsí», los tiradores de la Guardia imperial, consiguió adueñarse del poder, se mostró aún más césaropapista que su padre, llevando personalmente la lucha contra los «raskolniki», nombrando a un Patriarca fiel a ella e interviniendo incluso en la elección de los abades de monasterios. Bien preparado estaba el camino para aquel que iba a concluir la obra de doma de la Iglesia: *Pedro el Grande* (1682-1725).

El hombre genial y terrible que, en cuarenta y cinco años de reinado, hizo nacer a la Rusia moderna, era, desde el punto de vista religioso —como en todo lo demás— infinitamente complejo y contradictorio. Osciló toda su vida entre supersticiosas devociones y las más flagrantes manifestaciones de incredulidad. ¿Buscaba ciertamente la verdad? Púdose creer a los comienzos, cuando se vio su interés en informarse acerca de la teología católica y de las tesis protestantes, o hizo que se le explicara la liturgia de su iglesia. Después, de un golpe, cambió de actitud y mandó organizar fiestas innobles, en las que él mismo tomaba parte con sus «Aguiluchos», en las que irrisorias procesiones paseaban a un «Príncipe-Papa» cabalgando sobre un puerco y en las que las «misas de Baco» injuriaban a una Eucaristía que no era solamente la de los católicos.

Aquel singular protector de la iglesia no podía concebirla más que como instrumento de su gobierno. La nueva Rusia sería rigurosamente organizada, sometido el Estado, sin discusión posible, al Zar; puestos los poderes en manos de sus representantes, obligados todos los nobles a ingresar en el servicio imperial y confundidos con los simples funcionarios en la jerarquía de catorce clases, la *tchina*. La «cancillería secreta», Policía de Estado con poderes ilimitados, garantizaba el buen funcionamiento del conjunto y la sumisión de todos. ¿Cómo la iglesia sola hubiera podido ser otra cosa que una ruedecilla, un engranaje en el gigantesco mecanismo de la autocracia?

Sin embargo, como hombre prudente, Pedro el Grande no forzó las cosas. Trató con respeto a los dos últimos Patriarcas, limitándose a no contestar cuando, ante una descarada intrusión del poder laico, aquéllos elevaban alguna tímida protesta. El último, el Patriarca Adriano murió en 1700. Pedro prohibió que se procediera a la elección de un sucesor e hizo confiar la dirección de los asuntos religiosos a un Consejo eclesiástico presidido por el metropolita de Riazán, Esteban Javorski, con el título de «Exarca patriarcal». Título significativo, puesto que, en Bizancio, los exarcas eran delegados del Emperador. Durante veinte años la situación permaneció en ese estado: aquella sombra de gobierno patriarcal no gobernaba en absoluto. Aconsejado por un hombre de confianza, un teólogo de Kiev, Teófano Prokopovitch, apóstata del catolicismo vuelto a la ortodoxia, más o menos penetrado de ideas protestantes y, desde luego, muy anticlerical, Pedro realizó a golpe de «ukases» —o decretos dictatoriales— gran número de reformas eclesiásticas: suprimió títulos y dignidades, gravó de impuestos los bienes de obispos y monjes, comenzó una reforma de conventos en los que, por otra parte, se tomaron muchas medidas razonables.

En 1721 fue llevado a cabo un acto de fuerza. Convocados en la nueva capital, San Petersburgo, los obispos de todas las Rusias fueron informados de que el Zar acababa de firmar un *Reglamento eclesiástico* al que se les invitaba a declararse sumisos. El Patriarcado era suprimido; en su lugar se instituía —a la manera protestante— una especie de consistorio, el *Gran Sínodo*, compuesto por cinco obispos, cuatro archimandritas, un monje-sacerdote, dos archidiáconos y otros dos clérigos: en total, 16 miembros. Este Santo Sínodo estaba sometido a la prohibición de reunirse sin la presencia de un funcionario laico llamado *Ober-procuror*, que le propondría la materia de sus deliberaciones, dirigiría los debates y comunicaría al Zar las «decisiones». Todo texto que no fuera aprobado por el Zar, sería nulo; todos los obispos serían nombrados por él; sería el mismo Emperador quien, mediante «ukases», proclamaría las canonizaciones; y tendría incluso el derecho de fijar por rescripto los ayunos y las dispensas... No podríamos imaginar vasallaje más absoluto de la

iglesia con respecto al poder temporal. Y tal régimen seguiría en vigor hasta 1917.

Las reacciones frente a aquel verdadero golpe de fuerza fueron insignificantes. El «Exarca» de la sede patriarcal, Iarovski, trató de responder, atacando la teología protestantizante de Prokopovitch: pero aquello fue como azotar al agua: su gran obra teológica no recibió siquiera la autorización para ser impresa. La iglesia sinodal se impuso, pues, a toda Rusia, con sus sacerdotes funcionarios encargados de oficios policíacos, ayudantes del fisco en sus vigilancias, obligados incluso, bajo pena de muerte, a violar el secreto de confesión siempre que la seguridad del Estado lo exigiera.

Todos los sucesores del gran Zar mantuvieron íntegras sus medidas; Catalina II las reforzó, incluso, y redujo a seis el número de miembros del Santo Sínodo, para tenerlo más fácilmente en sus manos; generosa, decidió que los sacerdotes tuvieran el privilegio de no ser castigados con el *knut* como los demás súbditos de Su Majestad...

La Tercera Roma había ido más lejos que Bizancio en la confusión de lo espiritual y lo temporal. Bajo su manto de paño de oro forrado de armiño, y bajo la dalmática de terciopelo rojo, el Zar era, mucho más que el Basileus, el único dueño de la Iglesia y del Estado. Y el día de su coronación, él mismo se puso la corona en la cabeza y coronó a su esposa: el Vice-Dios no necesitaba ya de intermediario entre el Cielo y él.

De los viejos creyentes a los eunucos de Dios

Sin embargo, hubo una oposición frente a aquella iglesia oficial domesticada; oposición equivocada con frecuencia, violenta, conducida por hombres que no siempre veían el objeto esencial de la disputa y se perdieron en los detalles, las puerilidades, para hundirse en ocasiones en las peores aberraciones, aunque no por ello dieron menos testimonio de una voluntad de independencia espiritual que aún podemos estimar. La más viva resistencia procedió del *Raskol*.

A finales del siglo XVI, cuando la inmensa mayoría de los rutenos del reino de Polonia y una parte de los ukranianos de Rusia habían vuelto a la Iglesia católica,[1] los más inteligentes entre el clero ortodoxo habían tratado de luchar contra aquel movimiento. Cuarenta años más tarde, el metropolita de Kiev, Pedro Moghila (1633-1646), personalidad religiosa de primer plano, pensó que el mejor medio para combatir el uniatismo era reformar moralmente y sobre todo intelectualmente la iglesia ortodoxa. Fundó en su ciudad episcopal una Academia de Teología en la que no sólo se estudiaba a los Padres Griegos, sino también a los Latinos, la Escolástica y a Santo Tomás. El mismo redactó el *Catecismo ortodoxo de la Iglesia oriental* y se ocupó en la reforma de los viejos libros litúrgicos eslavos según las ediciones griegas de Venecia.

Elevado al Patriarcado en 1652, Nikón estaba ya al corriente de las ideas de Moghila, que coincidían con las suyas. Estudió los trabajos de Kiev y decidió realizar la reforma de la iglesia rusa, al mismo tiempo que se disponía a trabajar —como hemos visto— por independizarla del poder. Hizo traer libros de Grecia, ediciones alemanas y venecianas de los textos litúrgicos y de los Padres, y los estudió escrupulosamente. Fácil le fue comprobar que la liturgia eslava practicada en Rusia estaba muy bastardeada y poco conforme con los textos originales. Con aquella energía que le caracterizaba, puso manos a la obra. Reunió en Moscú, en 1654, un concilio que, a propuesta suya, decidió hacer revisar la traducción de la *Biblia* al eslavo y la de los libros litúrgicos; al mismo tiempo, había de ponerse fin a ciertas costumbres, a determinadas formas de piedad que, evidentemente, trascendían a superstición. Tales medidas no estaban faltas de prudencia, pero el pueblo las comprendió muy mal. No fue muy difícil a un pequeño grupo de monjes y popes, enemigos del Patriarca —entre los cuales fue el más activo el pope *Avvakum*—, provocar en las

1. *«El Gran Siglo de las Almas»*, cap. V.

masas una santa cólera. ¡Nikón quería entregar a la iglesia santa de Rusia a las brujerías e infamias de Occidente! Atrevíase a decir que los sacerdotes podían afeitarse, cuando, como todo el mundo sabía, Cristo y los Apóstoles habían sido barbudos, y el impío uso del afeitado era una herejía romana. Permitía que las procesiones no fuesen obligatoriamente dirigidas de frente al sol y que se bendijera con la mano abierta y no con tres dedos cerrados. Todo aquello era verdaderamente horrible, y contra tan abominables errores se precipitó un torrente de indignación. Los que de tal manera pretendían defender las venerables costumbres contra terribles innovaciones, se llamaron los *Viejos Creyentes*.

La caída de Nikón, provocada tanto por esa explosión religiosa cuanto por el contraataque de los partidarios del césaropapismo, no trajo, desde luego, la calma a los espíritus. Prosiguiéronse las reformas preconizadas por el Patriarca; o, al menos, lo esencial de ellas. El movimiento de resistencia ganó terreno; bien pronto, toda Rusia era un país en ebullición; por todas partes se enfrentaban viejos creyentes y fieles de la iglesia oficial. Esbozábase una verdadero cisma. En idioma ruso, *Raskol*. En medio siglo, incluía cerca de la cuarta parte de la población rusa.

A decir verdad, en el *Raskol* no había solamente fanáticos conservadores de cortos alcances y nacionalistas hostiles a la menor influencia occidental. Había también elementos muy sanos, que aspiraban a una vida cristiana más pura, y que hallaban en el viejo ideal monástico su modelo y su guía. Existían, además, los que no aceptaban que el Estado se adueñara totalmente de la Iglesia y seguían fieles a la antigua concepción de los dos poderes aliados, pero iguales. Entre los «raskolniki» había, pues, fuerzas morales asociadas a numerosas supersticiones, groserías y, a no tardar, locuras.

En sus comienzos, el Raskol parecía dirigido contra la iglesia nikoniana; de hecho, bien pronto se halló enfrentado con la iglesia imperial y sus terribles medios coercitivos. Tozudos y orgullosos, prontos a lanzar anatema contra «la mujer pública del *Apocalipsis*» —entendamos: la iglesia oficial—, ergotistas y dialécticos hábiles, herederos, al parecer, de los métodos de los teólogos bizantinos, prosiguieron la lucha hasta el martirio. Pedro el Grande no era hombre dispuesto a soportar tal género de rebeldes. Y desde que se vio dueño del trono, entró en acción contra los «raskolniki». Sus sucesores seguirían su ejemplo. Y el buen pueblo ruso, acostumbrado a considerar a sus monjes como verdaderos testigos de Cristo, vio con horror a los conventos en guerra abierta con Moscú y a las tropas imperiales asediar —¡durante diez años!— el venerable monasterio de Solovki; a comunidades enteras de religiosos pasadas a cuchillo; hogueras encendidas para cristianos que, como el arcipreste Avvakum, parecían encarnar la vieja religión nacional... Pero nada pudo terminar con los viejos creyentes. A la persecución opusieron una impresionante resistencia. Viose a decenas de millares de hombres, mujeres y niños que, antes que someterse, se amontonaban, vestidos con camisas blancas, en medio de círculos de haces de leña, paja y ramas, a los que ellos mismos prendían fuego. Un solo Zar, a lo largo del siglo XVIII, tuvo piedad de aquellos exaltados e intentó concluir con la persecución: fue el infortunado marido de Catalina II, Pedro III, tal vez «viejo creyente» él mismo; pero ya es sabido que su autoritaria esposa no le dejó demasiado tiempo para manifestar su mansedumbre. La persecución no impidió en absoluto que los viejos creyentes se desarrollaran. Sobrios en general, trabajadores, disciplinados, se pusieron incluso —lo que no deja de ser paradójico— al frente de la nueva sociedad rusa, en el instante en que el Imperio acababa de occidentalizarse; comerciantes, industriales, armadores sobre los grandes ríos, muchos se enriquecieron y alcanzaron gran influencia. Pero habrá que esperar a los comienzos del siglo XX, para que el Raskol sea oficialmente reconocido. Entonces contará con cerca de veinte millones de adeptos.

Había, pues, terminado la magnífica unidad de la iglesia ortodoxa rusa. En su seno habíase consumado una ruptura y, según el proceso ya observado en el protestantismo, esta ruptura arrastró otras consigo. Rápidamente, en el mismo Raskol, iniciáronse dos grandes tenden-

cias. Cuando los obispos de la primera generación hubieron muerto, la gente se preguntaba quién ordenaría canónicamente a los sacerdotes. Algunos admitieron que se les eligiera, que se les hiciera reconocer por la masa de los fieles, que un sacerdote bastaría para proceder a una ordenación válida: se les llamó los *popovtsi;* más categóricos y más lógicos, los *bepopovtsi* declararon que, en lo que a ellos tocaba, se pasarían por popes. Después, en el clima de exaltación del Raskol, creáronse espontáneamente nuevas sectas. Singularísimas doctrinas se extendieron en pequeños cenáculos y prácticas más extraordinarias aún. Hubo influencias en ambientes muy rescaldados: las de los diversos protestantismos introducidos en Rusia por los extranjeros atraídos por Pedro el Grande y Catalina; la de los cuáqueros y los anabaptistas; también la de los judíos que, buenos conocedores de la *Biblia,* enseñaban a los rusos a leer; y, más tarde, la de la francmasonería mezclada con el iluminismo alemán y con el movimiento de los Rosa-Cruz. El pulular de estas sectas fue tal que ninguna historia rusa puede enorgullecerse de haberlas enumerado a todas. En los límites del Raskol, y también muy lejos de él, bullía un mundo extraño en el que abundaban las figuras de iluminados. La Rusia del siglo XVIII tenía ya sus Rasputines. *Sabatistas,* que celebraban el sábado en vez del domingo, a la moda judía, y sostenían que el Mesías no había nacido aún, pero iba a nacer en Rusia; *dukhovores,* «luchadores de Dios», bastante próximos en cuanto a moral a los anabaptistas mennonitas, que negaban la vida futura y creían en una especie de transmigración de las almas; los *molokanj,* «bebedores de leche», que practicaban larguísimos ayunos durante los cuales no tomaban más que brebajes lácteos; los *biegumy,* «corredores», que se prohibían todo domicilio fijo, verdaderos vagabundos; los *dyrkovtzj,* «abridores de agujeros», que hacían un agujero redondo en la pared de sus celdas y oraban ante él como ante el signo de la libertad espiritual; los *klytsy,* o «flagelantes», que se aplicaban penitencias tan severas como los más ardientes flagelantes de España; los *skakuny,* o «saltadores», que se contorsionaban multiplicando sus saltos y cabriolas durante los éxtasis... No hay, desde luego, una sola forma de aberración religiosa que no haya dado en Rusia una prueba. Y la moral no siempre hallaba en ello su terreno. Incluso en la secta de los *skoptsy,* que se mutilaban para escapar a las tentaciones de la carne. Aquellos «eunucos de Dios» no gozaban de muy buena reputación...

Santa Rusia

Aquel hormiguero de sectas quizá traducía aspiraciones religiosas reales, aunque incoherentes; pero no revela un estado moral muy sano. De hecho, la cristiandad rusa sufría las mismas taras que había conocido la Iglesia de Occidente antes del Concilio de Trento, y más graves aún. Y como no fue llevada a cabo ninguna reforma seria en conjunto, las taras siguieron manteniéndose a lo largo de los «tiempos clásicos». «El siglo XVIII, escribe J. M. Dauzas, es la época de un descenso tan completo de la Iglesia rusa, que toda esperanza de despertar parecía perdida.» La situación, en efecto, hubiera podido parecer desesperada si no hubiese habido en aquella cristiandad dos puntos intactos: la sólida fe del pueblo y la presencia de algunos grandes santos.

El hecho más notable era la mediocridad del clero secular. Los popes, reclutados entre los campesinos, constituían una casta aparte, puesto que las parroquias se transmitían de padre a hijo o a yerno: eran una casta muy despreciada. Los mujiks los veían vivir poco más o menos como ellos mismos; los señores los trataban casi tan mal como a sus propios siervos. Muchos —demasiados— eran de costumbres dudosas; frecuentemente borrachos; de cultura teológica casi nula; encontrábanse algunos que apenas sabían qué significaba la Eucaristía; otros tomaban a los profetas de Israel por discípulos de Cristo; limitábanse a recitar de memoria algunas fórmulas litúrgicas que generalmente no comprendían. Verdad es que existían seminarios en los que los discípulos pasaban seis o siete años haciendo simultáneamente los

estudios clásicos y los teológicos; pero esos centros no estaban abiertos a los futuros simples sacerdotes; de hecho, estaban reservados a los monjes que ocuparían los altos puestos de la Iglesia, tras haber concluido sus estudios en una Academia eclesiástica. Los monjes, que otrora —en los siglos XI o XII— constituyeran una selección espiritual, y de los que tantos santos habían salido, sufrían desde tiempo atrás una decadencia. Cuántos conventos, a pesar de los magníficos relicarios en que guardaban preciosas reliquias, sólo llevaban una existencia rutinaria, cristalizada en rígidas observancias, de ascesis a veces innegable, pero sin profundidad de vida. También en ellos era común la ignorancia; cuando, en el convento de Solovki, se deseó un monje que escribiera la vida de su fundador, hubo que traer a un servio; y cuando se elaboró la protesta contra las reformas de Nikón, apenas hubo veinte monjes capaces de firmarla con su nombre, mientras que los otros casi no sabían escribir otra cosa. Buscaríase en vano, entre los religiosos rusos, algo equivalente a los benedictinos de San Mauro o a los bolandistas. No había sistema alguno de teología viva, original, en aquella iglesia átona; el único esfuerzo serio fue el intentado en Kiev, que llevó al drama del *Raskol* y hubo de volverse atrás. Hasta finales del siglo XVIII, el pensamiento religioso ruso estuvo tirante entre diversas influencias, unas protestantes, católicas otras, e incluso jesuitas, cuando la Compañía de Jesús logró introducirse en el Imperio zarista;[1] y, muy pronto, todavía otras, filosóficas y racionalistas. En total, demasiadas incoherencias.

Y la acción del Estado no iba a mejorar la situación. Antes, incluso, de haber suprimido totalmente el Patriarcado, el césaropapa intervino sin discreción en los asuntos de la iglesia; y mucho más lo hizo después. El famoso *Reglamento eclesiástico*, de Pedro el Grande no se limitó a instituir el Santo Sínodo: fijó también las condiciones requeridas para la ordenación, limitó el número de eclesiásticos atribuidos a cada iglesia, entregó los nombramientos episcopales al capricho del Estado, entrando incluso en los más mínimos detalles para asegurar la domesticación del clero. La «reforma» del autócrata fue todavía más categórica en el clero regular: Pedro detestaba a los monjes, «que se aprovechaban del trabajo de los demás, propagaban herejías y supersticiones»; trató incluso de lanzar un *ukase* que prohibía la recepción del hábito monástico y colocaba en lugar de los monjes a inválidos de guerra; pero tuvo que renunciar a ello en vista de las protestas. Limitóse a suprimir buen número de conventos, a retrasar la profesión de los votos hasta los treinta años para los hombres y cincuenta para las mujeres, y entrar a saco en buena parte de los bienes monásticos. Más tarde, Catalina II reanudó una labor tan bien comenzada y, so pretexto de elaborar las «Listas eclesiásticas», suprimió más monasterios y acaparó las rentas de otros muchos.

Pero tales medidas no lograron el efecto deseado. La «domesticación» del clero secular no hizo más que acelerar su decadencia; el pope, convertido en agente de policía, fue aún más despreciado. Sus fieles no podían respetar mucho a un clérigo al que veían azotar públicamente por haber atropellado los títulos imperiales o haber confundido, al decir las oraciones oficiales, los de algunas augustas personas a las que las incesantes revoluciones palaciegas ponían en las gradas del trono. Pero el pueblo siguió amando y venerando a sus monjes. Seguían encarnando, a su parecer, el gran ideal cristiano de otros tiempos; e incluso a medida que Rusia se occidentalizaba, para escapar a un mundo nuevo cada vez menos cristiano, muchas almas —siempre más numerosas— se sucedían en los claustros. En Rusia, el hecho de tener vocación —la *spasatsa*— se dice «querer salvarse»: y este término alcanza todo su significado a lo largo del siglo XVIII cuando, sobre todo en su segunda mitad, se produjo un considerable movimiento de vocaciones, heraldo de un despertar. Los Zares habían logrado reducir al clero secular a la categoría de simples funcionarios; pero con los monjes fracasaron; su pueblo no se lo permitió.

Porque el pueblo seguía siendo profunda-

1. Cfr., más adelante, cap. II del presente volumen, la aventura de los jesuitas en Rusia.

mente creyente. Las clases dirigentes se dejaron ganar por la impiedad, bajo la influencia de ideas occidentales y, sobre todo —hay que confesarlo—, de una crisis de inmoralidad comparada con la cual, la del reinado de Luis XV en Francia parece poca cosa: la conducta de las zarinas que sucedieron a Pedro el Grande, la de sus cortes, en las que los «petimetres afeminados», de que habla el metropolita Daniel, eran numerosos, proporcionan una ruin idea del estado de la aristocracia rusa; y el «libertinaje de espíritu» iba, como siempre, a la par con el de las costumbres. En el pueblo ocurría todo lo contrario. Sin duda existían graves defectos: inmensa era su ignorancia de las cosas religiosas; y tan grande su superstición; con frecuencia se vivía aún en el estado mágico y totémico de la vida religiosa, en el que monjes y popes eran considerados como una especie de brujos y los iconos como talismanes. Su moral era bien sospechosa; las peores conductas hallaban excusa en singulares teorías, según las cuales había que pecar para ser perdonados, ya que, «a condición de no renegar de Cristo», se estaba seguro de la propia salvación. Cierto cuento popular acerca del borracho que entra en el Paraíso después de haber contado sus vicios a San Pedro, negador de Cristo, no carece de gracia. En total, aquel buen pueblo permanecía en una existencia análoga a la de los campesinos de Occidente durante la Alta Edad Media.

Pero, igual que ellos, era creyente. ¿Qué casucha no tendría su pequeño icono, ante el que se recitaban oraciones que ya nadie comprendía, pero que jamás se omitían? ¿Qué comida en familia no se abría con algunas señales de la cruz? (Santiguábanse mucho y en todas ocasiones.) ¿Qué padres no ponían diligencia para bautizar a sus hijos en los tres primeros días, según la ley? La vida entera de aquellas masas estaba encuadrada por la religión, ordenada por ella; no se discutían las convicciones religiosas como no se discutía la lealtad al Zar. Además, ¿no eran ambas una misma cosa? Incluso cuando, a partir del reinado de Pedro el Grande, surgió una nueva clase social, la de los artesanos, comerciantes y pequeños industriales, siguió siendo fiel y dócil. El burgués volteriano fue un tipo humano desconocido en Rusia.

Tipos humanos, curiosos y pintorescos, surgían de aquel pueblo creyente. Veíanse los *peregrinos,* no solamente los que partían en enormes grupos, por decenas de millar, para venerar los santos iconos de algún monasterio, o caminaban leguas y leguas para besar la choza de algún santo; sino también los solitarios, verdaderos vagabundos de Dios, que pertenecían a todos los medios sociales y que iban por esos caminos —a veces por toda su vida— a la búsqueda de la Verdad y del Reino de Dios. Veíanse también los «yurotsvo», los «locos de Cristo», que deseaban tomar sobre sí todas las humillaciones e insultos que, en su creencia, había padecido Jesús. El absoluto desasimiento de las cosas, el firme desprecio de todas las conveniencias era su tesoro: hirsutos profetas de Dios, que, a veces, caminaban desnudos, o con grotescos vestidos, imitaban los gritos de las bestias, pronunciaban discursos incoherentes, se hacían pasar por sordos y mudos y comían basuras. Algunos de aquellos extraños personajes representaron un papel importante en la vida pública del pueblo ruso, expresando en voz alta lo que los demás pensaban en silencio, denunciando los abusos y a los explotadores, y criticando incluso a los Zares sin que nadie se atreviera jamás a tocarles un cabello de la barba. En Moscú, una de las más célebres iglesias, la del Bienaventurado Basilio, había sido erigida bajo la advocación de uno de ellos.

Sin duda alguna, hay que atribuir a esta fe popular, a la presión moral y espiritual que ejerció en sentido contrario a la corriente oficial, el innegable despertar que se experimentó a partir de mediados del siglo XVIII. No hubo «reforma» concertada, a la manera de la conocida por la Iglesia católica doscientos años antes. Ni se reunió concilio alguno para decidir «ex cathedra» los medios necesarios para devolver a la Iglesia su fidelidad. Hubo solamente personalidades aisladas, que actuaban cada una en una región o un ambiente, pero cuya irradiación fue tan grande, que masas enteras de fieles fueron tocadas por ellos, mientras se realizaba un movimiento de renovación, resultante de todas aquellas acciones convergentes. En

ese admirable período de su historia, la iglesia rusa dio una impresionante demostración de esa gran ley de todo el Cristianismo, que afirma que la Historia de la Iglesia está hecha, ante todo, por los santos.[1]

Reanimóse la llama en los conventos que, con todos sus defectos, seguían siendo bastiones de la fe. A ellos se dirigían quienes deseaban vivir una existencia entregada a Dios; y en sus comunidades se reclutaban los hombres de la jerarquía rusa. De esta manera, ya permaneciendo en sus monasterios, ya saliendo de ellos para llegar al Episcopado, los monjes ejercieron una considerable influencia. El iniciador del movimiento de renovación fue *San Dimitri*, un hombre pequeño, flaco y encorvado, pero tan firme y persuasivo que se le llamó el Crisóstomo ruso. *Higúmeno* o superior del convento, enseñó a sus monjes a trabajar y se puso a reunir, durante veinticinco años, las Actas de las vidas de los santos rusos. Promovido metropolita de Rostov, continuó en la sede episcopal su existencia de renunciamiento propia de un monje: «Un arzobispo —decía— no ha nacido para gloriarse.» Comenzó pacientemente a luchar contra la ignorancia del clero, contra las malas costumbres y contra el fetichismo del rito de los Viejos Creyentes. Cuando murió, en 1709, dejaba un camino trazado.

Cincuenta años más tarde, *San Tykhon de Zadonsk* tomó el relevo. También él comenzó como monje, en medio de una comunidad que no honraba demasiado el estudio y en la que él solo se dedicó a la lectura de los Padres de la Iglesia. Nombrado Obispo de Voroneghe, en una región todavía bastante bárbara, chocó con la ignorancia de un clero en el que era frecuente el analfabetismo, y con la inercia de monjes atrasados. Tras cuatro años de esfuerzos, renunció a su cargo y se fue a vivir al modestísimo convento de Zadonsk una existencia de renuncia y dulzura, en el estudio y la oración, con el único cuidado de dar un testimonio y dejando a Dios el de hacerlo irradiar. Sus correligionarios, sus mismos superiores, a quienes su ejemplo irritaba más que edificaba, no le ahorraron disgustos; pero él los acogía con una sonrisa, convencido de que las humillaciones que sufría trabajaban por la restauración del Reino de Dios en la tierra. Murió en 1783, y su obra mística ejerció profunda influencia en toda la espiritualidad rusa.

Bondad, dulzura, misteriosa irradiación espiritual: los mismos rasgos caracterizan después a *San Serafín de Sarov* —que no moriría hasta 1833—, el solitario de los bosques, a cuya voz obedecían los animales salvajes. ¡Y qué terrible asceta fue aquel hombre! Treinta años de vida eremítica en una celda, ocho de los cuales los pasó en absoluto mutismo; tres años como «estilita» en lo alto de una columna: tal fue su preparación. Después, cuando se creyó capaz de ir a hablar de Cristo, abandonó su reclusión y fue de ciudad en ciudad a predicar el Evangelio de la alegría, el amor de la tierna Madre de Dios, el espíritu de paz y de esperanza. Lo encontraron muerto, con un cirio en la mano, ante el icono de la Santísima Virgen...

En ese clima monástico renovado por el ejemplo de los santos, apareció, o mejor dicho, se desarrolló (porque sus orígenes son muy antiguos) un tipo religioso propio de la espiritualidad rusa y que, hasta nuestros días, había de tener una gran importancia: el *staretz*. Etimológicamente, la palabra significa «anciano»; y con frecuencia designaba en los conventos al Maestro de novicios. Poco a poco fue extendiéndose a esos hombres —que no eran necesariamente sacerdotes o monjes, ni por fuerza demasiado viejos—, que ejercían una influencia moral y espiritual en diversos ambientes: algo bastante parecido al «guru» de los indios. El staretz es el guía, el consejero, el hombre sabio, a quien se va a consultar en las dificultades de la vida, y que habla en nombre de Dios. Tal

1. Los santos de la ortodoxia rusa no son reconocidos por la Iglesia católica. Los criterios de santidad estaban en la ortodoxia aún en un estado primitivo, bastante parecido al de la Iglesia católica en la época bárbara o en la Alta Edad Media. La «Vox populi», casi siempre, hacía las veces de los procesos delicados y profundos. Así pues, sólo en un sentido amplio puede hablarse de «santos» rusos, aun cuando muchos de ellos sean admirables para un corazón simplemente cristiano.

será, en Dostoievski, el staretz Zósimo. A finales del siglo XVIII, la institución del *starchestvo* fue elevada a un grado eminente por Paissy *Velitchovsky*, un intelectual ukraniano cansado de la sabiduría pagana y de la rutinaria teología, que fue a vivir en el Monte Athos. Allí se afirmó su influencia durante diecisiete años. Muy pronto le tomaron por guía los jóvenes monjes; con ellos, creó un monasterio de sesenta celdas, colocado bajo la advocación de Elías, y que muy pronto resultó demasiado pequeño. Al chocar con las molestias de los griegos, que dirigían la república monástica, partió para la Moldavia, fundó allí un monasterio que a su muerte no contaba con menos de setecientos monjes, al que acudían peregrinos de todas partes, incluso de los más apartados lugares de Rusia, para ver al hombre de Dios y escuchar sus consejos. Cuando murió, en 1794, su influencia era tal, que tenía discípulos en toda Rusia y su espiritualidad de la «acción interior» se extendió entre innumerables almas. En el umbral de la sombría floresta de Brynsk, en el país de Kaluga, levantábase un convento en el que se seguían las lecciones del gran staretz y en el que los monjes vivían en la renuncia y la oración, tal como Paissy lo había enseñado: tal era *Optina*, el convento de muros blancos, de cúpulas doradas que, hasta nuestra época, sería la ciudadela de la vida espiritual rusa. El staretz Leónidas residirá allí, vestido de un gabán blanco, tejiendo cinturones para ganarse la vida. De los visitantes que tomen el camino de Optina, uno se llamará Tolstoi y otro Dostoievski.

Nacido así del pueblo creyente, mantenido cerca de él por los *staretzi*, el movimiento de renovación religiosa en Rusia a finales del siglo XVIII dejaría profunda huella en el alma rusa de la época contemporánea. Le impuso algunas grandes ideas básicas, cuya traza puede hallarse en la literatura e incluso en la política de la Rusia del siglo XIX: es el pueblo ruso quien posee el depósito sagrado de la fe; por ello debe asumir una especie de papel mesiánico. Al tomar sobre sí la miseria del mundo, salva a todos los hombres y les prepara un porvenir de luz. «Bajo la capucha de un humilde siervo, el mismo Cristo es quien atraviesa de un extremo al otro la Santa Rusia, la bendice y la llama a gloriosos destinos.» ¡Qué importa entonces que los Zares hayan creído domesticar a la Iglesia, que Pedro haya pensado dirigir su Imperio en el sentido del Occidente ateo! El Estado, en fin de cuentas, como dirá Dostoievski, «se transforma en Iglesia, asciende hacia la Iglesia, se convierte en Iglesia universal». Inseparables, el Estado y la Iglesia de la Santa Rusia se encargan de la salvación del mundo entero...[1] Ideas grandiosas, sin duda alguna, en las que la más verdadera aspiración cristiana se mezcla con las humaredas del nacionalismo y con su orgullo. «El marxismo —dirá Nicolás Berdiaeff— ha utilizado las modalidades del alma rusa, su religiosidad, su dinamismo, su intransigencia, su fe en el peculiar destino de Rusia, su gusto por el sacrificio, su búsqueda de la justicia social y del Reino de Dios en la tierra.» No es ésta una de las menores lecciones de la historia de la iglesia rusa en los «tiempos clásicos»: mostrar, desde el staretz Paissy hasta Lenin un misterioso camino...

1. Políticamente, la idea constituye el origen del paneslavismo, cuyo iniciador fue el croata Krijanitch, a quien ya hemos visto trabajar por el ecumenismo. Fue él quien explicó al Zar Alexis —que hizo de él su bibliotecario— que Rusia debía ser la hermana mayor, la guía de todas las naciones eslavas. Esa concepción debía de ser muy influyente en la política de los Zares durante el siglo XIX: su primera manifestación concreta fue el envío, en 1810, de un contingente ruso a Karageorge, el héroe de la independencia servia, para ayudarle a vencer a los turcos.

IV. LA ERA DE LOS GRANDES CUARTEAMIENTOS

La hacanea del Rey de Nápoles

El 28 de junio de 1776, los cañones de Castel Sant'Angelo despertaron a Roma, con estruendo de salvas repetidas. En lo alto del viejo mausoleo de Adriano, el ligero viento que se deslizaba desde los montes de la Sabina hacía flamear dulcemente los estandartes: el del Pontífice reinante y el de la Iglesia. Inmediatamente, aunque apenas la aurora había coloreado el cielo, las callejuelas se llenaron de una apretada muchedumbre abigarrada, de uniformes y libreas, hábitos de todas clases y sotanas. En los ángulos, sobre los bordes de las fuentes, los chiquillos se arracimaban reservando los mejores puestos para revenderlos después a los ricos deseosos de ver el cortejo. Era un día de fiesta, todavía reciente, que animaba los corazones. Gran fiesta, en efecto, la que se anunciaba: una de esas de que es goloso el papanatismo popular. En nombre de su señor, el embajador del Rey de Nápoles iba a «presentar la hacanea».

Hacía entonces casi dieciocho meses que la Cátedra del Apóstol estaba ocupada por un Papa según el corazón de los romanos. Cincuenta y ocho años, grande, delgado, amable frente y porte elegante, poseía todo lo necesario para agradar y no lo ignoraba. Cuando fue elegido, el 15 de febrero de 1745 —tras un conclave de 241 días, en el 275.º escrutinio—, Juan Angel Braschi de Cesene escogió para reinar el nombre del último Pontífice Santo, Pío V. Pero era cosa cierta, que con el austero dominico *Pío VI* presentaba bien pocos rasgos comunes, fuera de la actividad, el deseo vehemente de hacerlo todo por sí mismo y la manera de exigir mucho. Acerca de la austeridad, no había dudas. Lo que él amaba era la representación, el fausto, la despensa. Los romanos no pensaban en reprochárselo. Edificaba, embellecía la ciudad, adquiría cosas espléndidas para las colecciones vaticanas, hacía limpiar la antigua Vía Apia, emprendía incluso trabajos en las Marismas Pontinas, y todo ello agradaba al pueblo. Perdonábansele sus voraces sobrinos, sus funcionarios prevaricadores, todo aquel mundo poco moral que constituía su corte. Después de tantos pontificados deslucidos, parecía bien vivir bajo el cayado de un Papa que daba tanta impresión de dominar al mundo, al tiempo y a la vida. Cuando, en uno de esos cortejos rutilantes a que era tan aficionado, Pío VI atravesaba la ciudad, las mujeres le gritaban con voces enardecidas: *Come sei bello!*, ¡Qué bello eres!

La ceremonia del 28 de junio era una de aquellas en que por entonces gustaba afirmarse el poderío de la Sede apostólica. Soberana del Reino de Nápoles[1] desde hacía muchos siglos, la Iglesia romana recibía cada año, la víspera de la fiesta de los Apóstoles Pedro y Pablo, el tributo de vasallaje bajo una forma pintoresca, determinada desde el Trescientos. El embajador del Príncipe llevaba a San Pedro una mula blanca, ricamente atalajada y cargada con un cofre que contenía siete mil escudos de oro. El Papa recibía la ofrenda bajo el pórtico de la basílica de San Pedro y no restituía la hacanea más que a cambio de 800 escudos. Era aquélla la ocasión para un suntuoso desfile en que el príncipe Colonna, gran Condestable de Nápoles, era acompañado a través de la urbe por tambores y trompetas, lanceros y coraceros, sin hablar de los innumerables lacayos y mozos de espuela y pajes; después, durante todo el día, la fiesta popular animaba los barrios; y al anochecer, en los espléndidos jardines de la embajada napolitana, cardenales, diplomáticos, bonitas mujeres y cortesanos abates, aplaudían un concierto de laúdes y tiorbas, o algún concurso de poesía o de ballets danzados por jóvenes de Berbería. El mismo día, los vasallos menores acudían también a entregar sus tributos al Cardenal camarlengo; y algunos de aquellos dones eran extraños: Monte Capiello ofrecía

1. Esta especie de vasallaje feudal del Reino de Nápoles a la Santa Sede databa de los tiempos de Rogerio II que, a comienzos del siglo XII se declaraba feudatario del Papa, recibiendo en cambio el título de Rey de Nápoles y Sicilia. La cuestión angevino-aragonesa, a partir de 1282, perturbó no poco estas relaciones, hasta que la Paz de Caltabellota, en 1302, volvió a normalizarlas en cierta manera, conservando los angevinos el Reino de Nápoles hasta los días de Alfonso V de Aragón. *(Nota del Traductor.)*

un gavilán; San Hipólito, dos faisanes vivos; Rotela de Ascoli, un perro y un ave de caza; Cerdeña, dos mil escudos en un cáliz; Terracina, un caballo blanco de carreras.

Esta pompa de otros tiempos y aquella otra, muy semejante, que acompañaba a numerosas ceremonias, estaban hechas a propósito para dar a los romanos la impresión de que la ciudad de San Pedro seguía siendo la capital de la Cristiandad, y el Sucesor del Apóstol un jefe indiscutido. Por lo demás, todo contribuía a imponer esa convicción. En los palacios de su residencia, Quirinal, Vaticano o Castelgandolfo, la vida del Papa estaba reglamentada por una etiqueta que apenas cedía en rigor a la de Versalles en los días del Rey Sol. Habíase impuesto ya el uso de la triple genuflexión que debían hacer los visitantes admitidos al honor de una audiencia: algunos permanecían incluso arrodillados durante toda la entrevista. El formulario oficial de títulos hablaba de «Su Santidad», del «Sacro Palacio» y de los «Sagrados Decretos». Los engranajes de la Curia se habían desarrollado en torno al Papa. Las Congregaciones aparecían perfeccionadas y la Secretaría de Estado, agente ejecutivo de los deseos pontificios, coordinaba el trabajo de diversos organismos. Viendo afluir a Roma, durante los años de Jubileo, los cientos de miles de peregrinos —el Año Santo de 1775 llevó a un millón—, podía uno convencerse de que el prestigio del Soberano Pontífice no sufría eclipse alguno.

El Papa, Soberano temporal, reinaba sobre la más célebre ciudad del mundo: una urbe prodigiosamente animada, que literalmente relampagueaba entre sus muros; una ciudad a la que afluían incesantemente lo más selecto de Europa, visitantes ilustres, soberanos, políticos, diplomáticos, escritores y artistas, desde el joven Emperador José de Austria hasta el consejero Goethe. Reinaba también sobre un patrimonio todavía considerable, un rombo irregular extendido desde el Po a la Maresma, desde la costa tirrénica a la Marca de Ancona y a la fangosa Romaña. Por último, y sobre todo, Soberano espiritual, gozaba de un primado de honor y de jurisdicción que ningún católico discutía; la doctrina de la infalibilidad, aunque todavía no definida dogmáticamente no cesaba de progresar. Los trabajos de los hermanos Ballerini, que relevaban los de Golti, Biluard y Petitdidier, la propaganda sistemática de la mayoría de las Ordenes religiosas, las aspiraciones sentimentales del pueblo menudo cristiano, todo contribuía a grabar en los espíritus la imagen de un Papa juez de la fe y árbitro de la doctrina, como una especie de reacción contra el autoritarismo de los Estados y gobernantes laicos. La estatura del Pontífice romano se levantaba sobre el mundo occidental con innegable majestad.

¿Pero no había ahí muchas ilusiones y fantasmagorías? Los esplendores de la liturgia podían muy bien esconder las miserias de una fe ruinosa. Los cánticos de la Sixtina, las iluminaciones de San Pedro, ¿hacían olvidar al atento observador unas realidades mucho menos confortadoras? No todo era admirable en torno al Pontífice reinante; hablábase incluso de verdaderos escándalos. En el gobierno de la Iglesia, ¡cuántos esfuerzos se perdían en intrigas en torno a los cargos, en solicitudes por causas de beatificación en que andaban interesados los institutos religiosos, en discusiones acerca de los derechos de cancillería, en combinaciones diplomáticas que tenían por objeto poner en el candelero a los «papables» de mañana! El «Pasquino»[1] no carecía de materia para alimentar sus epigramas. La Ciudad Santa de la Cristiandad estaba bien lejos de ofrecer el edificante espectáculo de orden y buenas costumbres; ¡incluso batía todo «record» de criminalidad! Traficábase abiertamente con todo, incluso con las cosas sagradas —o que se tenía por tales—, con demasiado singulares reliquias de Santos, o con amuletos. Se hacía gala de los espectáculos menos morales. Los Estados Pontificios, impresionantes en el mapa, eran, en realidad, un conjunto de tierras mediocres —a excepción de los países de Bolonia y Ferrara— regidos por una

1. Sabido es que el «Pasquino» era en Roma una antigua estatua truncada, sobre cuyo pedestal se fijaban epigramas, las «Pasquinadas», acerca de los hombres de posición y, con frecuencia, de los *ilustrísimos* señores de la Curia.

administración retrasada y en los que —decía el malicioso Presidente De Brosses[1]— era posible ver «una tercera parte de sacerdotes, otra de gentes que apenas trabajaban, y una última de personas que no hacían nada en absoluto».

Por lo que toca al efectivo poder del Papa, ¿no era igualmente discutible? En el terreno político, por colmado de hermosas frases y genuflexiones que estuviera, el Soberano Pontífice, aparecía con frecuencia como un pequeño príncipe italiano de importancia secundaria, cuyo parecer olvidaban las Potencias en las grandes negociaciones internacionales; y muchas veces sucedía que sus posesiones más apartadas eran invadidas por algún rey malhumorado: así, Aviñón por el de Francia y Benevento por el de Nápoles. Realmente, en nada se parecía a un árbitro de la Europa cristiana...

Incluso en el terreno propiamente espiritual, su autoridad chocaba con barreras: los galicanos de Francia no eran los únicos en oponerse a que el Papa interviniera demasiado directamente en los asuntos de las iglesias nacionales; en Alemania, esa corriente era todavía más viva. En la mayoría de los países católicos, los obispos se negaban a ser nombrados por él y a depender de sólo el Pontífice. Solamente en el sentido más estrecho se admitía el Primado de jurisdicción; y muchos pensaban que la infalibilidad no debía reconocerse al Papa sino conjuntamente con la Iglesia que expresa su voluntad en un concilio. Había, en resumen, bastantes grietas en la prestigiosa talla del Pontífice romano.

Y si, saliendo por un instante del pequeño y cerrado mundo que le disfrazaba la realidad Pío VI consideraba un poco la Cristiandad de aquellos últimos años del siglo XVIII, ¿no había de anegarle el corazón en angustia el espectáculo que se presentaba a sus ojos? Por doquier eran malas las señales. El mundo católico estaba resquebrajado; Polonia se hundía; España, Portugal, Austria parecían derivar por extraños caminos y Francia estaba a punto de enfrentarse con terribles acontecimientos. El bloque protestante no había cesado de progresar, desde hacía un siglo, en el Canadá, en las colonias inglesas, próximas a convertirse en los Estados Unidos, las diversas iglesias nacidas de la Reforma se habían implantado sólidamente. El alma cristiana acababa de atravesar violentas crisis en las que parecía ponerse en tela de juicio la fidelidad a la Iglesia; y una de ellas, la del jansenismo, estaba lejos de haber concluido sus discusiones. Frenada aparecía la admirable expansión de las misiones en toda la tierra: y en no pocos lugares se había perdido terreno poco antes adquirido con la sangre de los mártires. Entretanto, en los espíritus y en las conciencias, otra crisis proseguía en sus perniciosos efectos: la inteligencia se rebelaba contra Cristo y su mensaje; la razón pretendía reemplazar a la fe. ¿Qué quedaría de la autoridad del Papa en ese mundo nuevo que, visiblemente, se estaba gestando? Con su lucidez de siempre, comentaba el Presidente De Brosses: «Si el crédito del Pontífice se pierde de día en día, es que el modo de pensar que lo había originado se pierde también.» ¿Estaba Roma condenada a no ser más guía del mundo, sino simplemente el testimonio de un gran pasado?

Cuando las cosas comenzaron a ponerse mal para el fastuoso Pío VI, los romanos desempolvaron, para adornar con él a Pasquino, un epigrama que databa de los tiempos del Papa Borgia, Alejandro, y que atribuía al número VI un poder maléfico:

Sextus Tarquinus, sextus Nero, sextus et iste
Semper subsextis perdita Roma fuit.[1]

1. Carlos de Brosses, primer Presidente del Parlamento de Dijon, viajó por Italia entre 1739 y 1740; sus observaciones, curiosas y a veces sagacísimas, han quedado recogidas en su nutrido epistolario referente a aquel viaje. *(Nota del Traductor.)*

1. «Sexto era Tarquino y sexto Nerón y éste: | siempre bajo sextos estuvo perdida Roma». A lo que un buen canónigo de la Curia, Onorati, contestó con este dístico:

Si fuit, ut jactant, sub sextis perdita Roma,
Roma est sub sexto reddita et aucta Pio.

(«Si, como burlan, Roma se perdió bajo los sextos | ahora, bajo un sexto Pío ha sido restaurada y elevada.»)

De hecho, Pío VI será el último Papa del Antiguo Régimen; y bebería hasta las heces el cáliz de amargura que ya había sido ofrecido a sus predecesores, sin que éstos hubieran sabido desecharlo.

El Papado en el «Siglo de las Luces»

Seis Papas habíanse sucedido en la Sede apostólica desde que, en 1721, muriera el enérgico Clemente XI,[1] reconstructor de la Liga contra los turcos, y autor de la célebre Bula *Unigenitus*. ¿Cuáles eran sus méritos? Según los diversos puntos de vista, la respuesta puede variar del todo. Lo que sí es cierto es que ninguno había desmerecido. Los Pontífices del siglo XVII habían sido todos de vida digna y respetable; y sus esfuerzos por levantar el prestigio del Papado no carecieron de importancia; los del siglo XVIII no les ceden en nada en cuanto a virtud, piedad y fe; e igualmente, se hacen una alta idea de las sacras funciones que han asumido. Mas, podía haberse achacado a los Papas del período anterior el no haber comprendido verdaderamente los dramas de que eran testigos y, al mismo tiempo, el haber permitido que ocurriera un grave desmoronamiento de la Iglesia en el doble terreno de la política y de la vida del espíritu. Idénticos reproches, y con mayor severidad aún, hay que dirigir a los Pontífices del siglo XVIII. Infinitamente respetables, activos incluso, eficaces en el gobierno espiritual de la Iglesia; pero no llegaron a ser todo lo que hubiera podido desearse de aquellos Vicarios de Cristo en ese «Siglo de las Luces» en que los muros de la vieja ciudadela cristiana estaban minados en tantos puntos. Con una excepción apenas, los predecesores de Pío VI habían resultado insuficientes.

A los Estados incumbe en gran medida la responsabilidad de tal situación. No puede juzgarse equitativamente a aquellos Pontífices sin recordar las condiciones en que fueron elegidos. Uno de los errores del Concilio de Trento —el único verdaderamente grave— había sido, como se recordará, el no haber reglamentado con suficiente precisión las relaciones de los Poderes seculares con la Iglesia; a medida que el sistema absolutista había ido desarrollándose, los soberanos mostraban cada vez mayor tendencia a intervenir no solamente en los nombramientos episcopales de sus países, sino aun en las elecciones pontificias. El Rey de Francia, el Rey de España, el Emperador, cada uno de los Grandes tenía en Roma sus agentes, sus partidarios y clientes, hasta en el Sacro Colegio. Tal embajador, como el Cardenal de Bernis, preparaba a distancia los conclaves con una habilidad digna de mejor causa. Iniciado el conclave, comenzaba el juego de ofensivas y contraofensivas, exclusivas enfrentadas, intrigas, secretas promesas... De ahí la duración, a veces enorme, de aquellas santas reuniones; y de ahí, sobre todo, el resultado de los escrutinios. Es ley constante que cuando en una asamblea los clanes de los partidos se oponen en luchas violentas por la elección de un favorito, el candidato que al fin triunfa ha de ser tal que no pueda molestar a nadie, ni por su carácter ni por su estatura intelectual.

Es bastante admirable que, elegidos de esa manera y por motivos casi siempre más políticos que espirituales, los Papas del siglo XVIII hayan constituido una serie, a fin de cuentas, muy honorable. A ninguno de ellos podría hacérsele reproche alguno como persona privada. Salvo Pío VI, cuyas deplorables equivocaciones veremos, ninguno de ellos practicó el nepotismo. El bondadoso y débil Benedicto XIII, permitió durante seis años al carmelita napolitano Coscia traficar con todo; pero su sucesor hizo detener al intrigante y le obligó a restituir lo mal adquirido. En conjunto, las elecciones de nuevos cardenales no fueron malas, aun cuando hubiera que buscarse razones bastante temporales a la otorgación de la púrpura, por parte de Inocencio XIII, al poderoso «abate» Dubois y al poco respetable abate de Tencin. Ninguno de esos Pontífices del siglo XVIII ha dejado de sentir sinceramente el deseo de continuar la gran obra reformadora tridentina, o de animar las

1. Cfr. *«El Gran Siglo de las Almas»*, cap. V.

creaciones de seminarios o de recordar a los obispos sus deberes pastorales. Gracias al conjunto de esos pontífices hoy ignorados, el culto del Sagrado Corazón pudo triunfar de las resistencias que encontraba y establecerse sólidamente. También a ellos se debe la reorganización del Indice sobre bases que no han variado hasta hoy. A ellos debe también atribuirse el mérito de haber fijado las normas para las beatificaciones y canonizaciones. Por lo que toca a las canonizaciones mismas a que se procedió durante esos tres cuartos de siglo, prueban un evidente cuidado de afirmar la autoridad de la Iglesia frente a los poderes y la fidelidad a las lecciones de los santos de la renovación católica. Entre los que entonces fueron llevados a los altares están Gregorio VII, Juan Nepomuceno, Estanislao de Kostka, todos más o menos sospechosos a los partidarios de las iglesias nacionales; maestros del «gran siglo de las almas», como Vicente de Paúl, Juana de Chantal, Francisco de Regis; educadores cristianos como José de Calasanz; heroicos misioneros como Francisco Solano, Toribio de Mogrobejo. Selección que tiene valor de símbolo y señala una intención de continuidad.[1]

En otro plano, diverso del gobierno espiritual, es donde los Papas del siglo XVIII muestran deficiencias: en cuanto a la amplitud del espíritu y al carácter. Inocencio XIII (1721-1724), anciano bien intencionado, de salud débil, que permitió que Parma y Plasencia fueran arrebatadas a la Santa Sede, cedió a los manejos del clan francés que deseaba la púrpura para Dubois, y acabó de comprometer a la Iglesia en la deplorable política de total negativa a los «Ritos chinos».[2] El humilde dominico Benedicto XIII (1724-1730), que siguió siendo un monje bajo la tiara, más dichoso en el convento de la Minerva que en los palacios pontificios; pasaba nueve horas diarias en el altar, confesaba, ordenaba, consagraba personalmente; hombre santo y austero que luchó lo mejor que pudo contra el lujo de los cardenales y el desarreglo de las costumbres; pero cuando se le hablaba de cuestiones pontificias, contestaba: *Fate voi!* —«¡Hacedlo vos mismo!»—, dejando carta blanca al triste Coscia. Clemente XII (1730-1740) octogenario ciego, sobrino segundo del santo Obispo florentino Andrés Corsini; piadoso, admirablemente caritativo —en un año dio a los pobres 300 000 escudos—, muy celoso desde luego en afirmar los derechos de la Iglesia, pero incapaz de defenderlos de hecho; clarividente frente a los peligros del jansenismo reincidente y de la francmasonería; pero que no tuvo tiempo de proceder a una reacción seria. Después, tras el reinado infinitamente más brillante de Benedicto XIV, de nuevo dos pontificados deslucidos: el de Clemente XIII (1758-1769), un buen hombre dulce y pacífico, más preocupado por establecer el culto del Sagrado Corazón que por intervenir seriamente en la crisis polaca, y cuyas condenas lanzadas contra Rousseau, Helvetius y la *Enciclopedia* resultaron poco eficaces —y que no supo defender a la Compañía de Jesús contra los ataques y las calumnias—; y el de Clemente XIV (1769-1774), piadoso Hijo de San Francisco, caritativo y admirador de las bellas almas como Mme. Luisa de Francia; no falto ni de inteligencia ni de valor, pero cuya personalidad había de parecer bastante débil para llevar la nave de San Pedro entre la tempestad desencadenada por la lucha de las coronas contra los jesuitas.

En medio de esta galería de figuras sin gran brillo, se destaca una imagen de rasgos originales y vigorosos, incluso pintorescos y hasta truculentos. Los católicos de hoy conocen bien poco el nombre de *Benedicto XIV* (1740-1758): no le ha sido dedicado ningún libro reciente de importancia, y su correspondencia, que es inmensa y apasionante, duerme todavía casi del todo inédita en los archivos del Vaticano. Sin embargo, cuando se considera su persona y su obra, se tiene la impresión de que es el único en su época que anuncia a los grandes Papas modernos, León XIII, Pío XI y Pío XII, los que han asentado el prestigio de la Iglesia sobre indestructibles bases espirituales y han sabido dar

1. Acerca de la obra de los Papas en el siglo XVIII, ver más adelante, cap. V, párrafo «La Voz de los Papas».

2. Ver sobre esta disputa el párrafo correspondiente del anterior capítulo.

respuestas cristianas a los problemas planteados en su tiempo.

Al término de un conclave bastante agitado por las intrigas de los partidos, Próspero Lambertini se impuso a sus rivales gracias a una afortunada frase: «Si deseais a un Santo, elegid a Cotti; si queréis un político, tomad a Aldobrandi; pero si preferís a un buen hombre, elegidme a mí.»[1] Hábil modestia: bajo apariencias de «buen hombre» gustosamente amigo de chistes y rasgos de humor, Benedicto XIV ocultaba una inteligencia despierta, bien formada en las disciplinas del Derecho canónico y abierta a todos los problemas, una finura extremada en las relaciones humanas y mucha más energía de lo que algunos han dicho. El eminente interés que despierta su personalidad surge del acuerdo, bastante raro, entre rasgos de carácter que no están frecuentemente asociados. Profundamente creyente, ejemplo vivo de piedad, viósele restaurar la antigua tradición del lavatorio de pies en la tarde del Jueves Santo; visitar personalmente a los pobres y enfermos; entrevistarse de buena gana con los más elevados maestros de espíritu de su tiempo, el hermano Leonardo de Puerto-Mauricio por ejemplo, y consagrar textos oficiales al buen uso del Breviario, a las exigencias del ayuno o a la oración mental. Pero, al mismo tiempo, ningún Pontífice de su siglo aparece más realizador, más organizador, más eficaz. En su administración del Patrimonio pontificio ha podido hablarse de «despotismo ilustrado»: el puerto de Ancona le debió —a él y al francés Mareschal— el haber resucitado. En su política internacional le han reprochado algunos la falta de vigor y el haberse mostrado demasiado conciliador; una visión más justa de las cosas nos muestra en cambio a un Benedicto XIV cuidadoso de afirmar los principios y recordar en toda ocasión los derechos de la Iglesia más que de comprometerse en el juego de las intrigas en que, como soberano temporal desmedrado, la Santa Sede no tenía nada que ganar: prudencia que, en buena justicia, no podría reprochársele.

1. La frase «buen hombre» traduce una frase italiana más intencionada...

Pero, lo que sobre todo es en él admirable es su atención a los grandes problemas que por entonces propone la crisis multiforme del espíritu y de la conciencia. Frente al jansenismo, adopta una posición firme y desprovista de brutalidad, que permitirá a las almas de buena fe llegar a la reconciliación. Ante la multiplicidad de las escuelas teológicas que se reparten la enseñanza, dispuestas siempre a la disputa, el Pontífice recuerda que, en tanto que el Magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado sobre un punto, la libertad debe ser total y la caridad debe imponer a cada uno el respeto por el pensamiento de los demás.[1] Gran lector y erudito, repite cien veces que la inteligencia católica ha de estar tan sólidamente formada y ha de ser tan ilustre como la de sus adversarios; funda sociedades para el estudio de la Antigüedad romana y cristiana; patrocina a Muratori, el gran erudito, y a Bottari, cuya *Roma sottoranea* (1754) abre a la arqueología el campo virgen de las catacumbas; protege a los bolandistas, acrecienta la Biblioteca Vaticana, funda la *Bibliotheca Orientalis*. Lee a los filósofos que por entonces dan tanto que hablar; profundiza en sus obras y las refuta. Voltaire, con quien sostiene correspondencia, le admira, hasta al punto de dedicar su tragedia *Mahomet*, «sátira de los errores y de la crueldad de un falso profeta, al Vicario de un Dios de verdad y mansedumbre» lo que no impide que Benedicto XIV, tras haber estudiado atentamente las obras del Rey de Ferney, las condene sin apelación.

Todo esto nos revela a un hombre sensible a las exigencias intelectuales de su época. Pero hay más todavía: Benedicto XIV es el único entre los Pontífices de los «tiempos clásicos» que comprende que no basta con condenar los errores; hay que oponerles la doctrina cristiana, no solamente en sus principios, sino en sus aplicaciones concretas. Y es él quien abre el camino a sus sucesores iniciando la costumbre de las grandes encíclicas doctrinales, en las que se

1. Lo que era una práctica aplicación del cristianísimo principio de San Agustín: *In dubiis libertas, in omnibus caritas:* libertad en las cosas dudosas; caridad en todas... *(Nota del Traductor.)*

abordan de frente los problemas planteados por el pensamiento moderno: tal es la admirable Encíclica *Vix pervenit* de 1745, en la que, a propósito de antiguas tesis de la Iglesia acerca de la usura, propone el problema del dinero en términos nuevos, adaptados a las condiciones económicas de la época.

Sus contemporáneos no se engañaron acerca de la grandeza de aquella figura. «Soberano sin favoritos, Papa sin sobrinos, censor sin severidad, doctor sin orgullo» —decía de él el hijo de Walpole—; y un lord declaraba públicamente: «Si el Papa viniera a Londres, todos nos haríamos papistas.» A su muerte, «maravilla inaudita —dice el conde de Rivera—: el pueblo no dijo mal alguno de él y Pasquino guardó silencio». La debilidad de sus sucesores no permitió que la obra por él iniciada produjera sus frutos; y fue un gran daño. Frente a las ambiciones siempre crecientes de las Potencias, de todos aquellos déspotas más o menos ilustrados a quienes irritaba la sola idea de que hubiera sobre ellos un jefe espiritual y un juez; frente a la gran rebelión de la inteligencia que parecía separar cada vez más a los fieles bautizados de la certidumbre de su propia fe, hubiera sido necesario más de un Papa para mantener los derechos del poder espiritual y los de la verdad católica. Benedicto XIV sucumbió bajo el peso de un trabajo, que hacía desmesurado la época que le había tocado vivir.

Una falta capital: la supresión de la Compañía de Jesús

Un acontecimiento cuya gravedad nadie pasó por alto, mostró en los dos pontificados que siguieron al de Benedicto XIV hasta qué punto el Papado se había debilitado ante las pretensiones de las Potencias y la marea del espíritu «filosófico». La Compañía de Jesús, creada por San Ignacio para proporcionar al Jefe de la Iglesia una tropa selecta completamente entregada a sus órdenes, iba a ser (por la presión de los gobiernos) suprimida por el mismo Papa. No se conoce en toda la historia del Papado un ejemplo de abdicación semejante.

Los jesuitas tenían numerosos enemigos, diversos y encarnizados. Su prodigioso éxito hubiera bastado para atraerles odios y celos: más de 23 000 miembros, 800 residencias, 700 colegios, 300 misiones...: había lo suficiente para irritar a las órdenes e institutos menos florecientes.[1] Pero su influencia era mucho mayor de lo que pudieran indicar las cifras. En Francia, en España, en Portugal, en Polonia y en innumerables países de Alemania o Italia, eran confesores de príncipes, fiscalizaban con frecuencia, como ocurría en Versalles, la «hoja de beneficios», lo que suponía la vigilancia de los fructuosos cargos y nombramientos a obispados y abadías. En los colegios, formaban a los hijos de la nobleza y de la rica burguesía. Y era ése otro medio de influir. Pero no por ello abandonaban a las masas; las misiones populares no contaban con mejores predicadores que los padres. ¿Cómo extrañarse de que sus adversarios fueran legión? Oratorianos, doctrinarios, piaristas y otros institutos les reprochaban sus concepciones dogmáticas y su disciplina. Los Sacerdotes de las Misiones Extranjeras estaban en malas relaciones con ellos, después de la Disputa de los Ritos chinos. En Alemania, el clero secular les acusaba —no sin alguna razón— de monopolizar las cátedras de Universidad. En la misma Roma, cardenales como Passionei, se irritaban públicamente por el hecho

1. Solamente en Francia, la Compañía poseía en 1761, 111 colegios, 9 noviciados, 21 seminarios, 4 casas profesas, 8 misiones y 13 residencias. Cuarenta y tres de estos establecimientos estaban situados con medios del Parlamento de París. En el Colegio de Clermont, en París (el futuro Liceo Luis el Grande), el Padre Poiret, profesor de retórica desde hacía más de cuarenta años, contaba ya con dieciséis de sus antiguos alumnos que se sentaban juntos en la Academia francesa. En ciertas provincias, la influencia de la Compañía de Jesús se reflejó hasta en el registro civil: si se constata que en el siglo XVIII los nombres de Ignacio y Javier, hasta entonces desconocidos, se extienden entre la burguesía, hay que buscar la explicación en ese hecho.

de hallarlos en todos los despachos de la Curia. Por otra parte, los jansenistas —desde luego— cuyos adversarios, vigilantes y con frecuencia eficaces, habían sido los jesuitas, aguardaban el momento del desquite y contaban más o menos con los Parlamentos y la alta administración, teniendo por aliados en Francia a los galicanos y en otras partes a cuantos preconizaban la independencia radical de los Estados con respecto a Roma. Todo esto aumentaba considerablemente los enemigos.

Por doquier corrían, fundadas o no, las críticas contra los padres. Periódicamente resurgían ciertas teorías de algunos teólogos más aventurados entre los jesuitas, según las cuales, el «tiranicidio» estaba permitido, es decir, la muerte de un Soberano que viola la ley divina.[1] Más justificada parece la queja de que se sirvieran de sus «socii» no sacerdotes, para gestionar poderosos asuntos temporales. Pero, sobre todo, tras esta campaña bien orquestada, estaban resueltos, clarividentes, los filósofos ateos, los enemigos de la Iglesia, que no reprochaban a los padres otra cosa que el ser sólidos defensores del Papa, «centinelas avanzados de la corte de Roma», como decía Federico II. «Una vez que hayamos destruido a los jesuitas —escribía Voltaire— tendremos todas las bazas contra la Infame.» A lo que añadía D'Alembert: «Los otros no son más que cosacos y merodeadores, que no resistirán a nuestras tropas bien ordenadas.»

El drama comenzó en Portugal. Paradójicamente, se inició poco tiempo después de que Benedicto XIV hubiera concedido al Soberano de Lisboa el calificativo de «Fidelísimo» (1748). El que, en todo caso, apenas era fiel a la religión era el primer ministro elegido por el débil José Emanuel I (1750-1773): Sebastián de Carvalho y Melo, *marqués de Pombal*. Este político —tan notable en otros aspectos— se había formado en Londres, en los más avanzados ambientes filosóficos, y en ellos se había convertido ya que no en un ateo, sí al menos en un volteriano y resuelto anticlerical. No podríamos echarle en cara que haya querido reorganizar el Reino portugués, que resbalaba hacia la decadencia, aplicando los métodos de lo que en otras partes se llamada «despotismo ilustrado». Pero pensaba que en ese sentido nada se habría realizado hasta que fuera quebrantada la fuerza de la Iglesia, grande en su país; hasta que se hubiera dominado al clero y, sobre todo, extendido por doquier las nuevas ideas. Cualquier ocasión le parecía buena para suscitar incidentes: el impuesto que las Universidades pagaban a Roma cada quince años; la acción de los Vicarios apostólicos en las Indias; el capelo rojo que el Nuncio en Lisboa no obtenía con la deseada rapidez. Los confesores del Rey y sus familiares eran jesuitas e hicieron notar alguna cosa a sus penitentes acerca de aquellos asuntos; Pombal lo supo y logró que fueran expulsados. Los Hijos de San Ignacio quedaron eliminados de las listas de predicadores de las catedrales. En ese momento, estalló una especie de revuelta campesina entre los viñadores, a los que la «Sociedad del Alto Duero» pagaba jornales de hambre; hubo quinientos arrestos, diecisiete condenas a muerte y corrió por todas partes el rumor de que determinados padres se habían puesto públicamente de parte de los amotinados.

Encendióse la mecha de aquel polvorín con lo que se llamó «la guerra de los guaraníes». Recordemos que entre los ríos Uruguay y Paraguay, los jesuitas habían realizado su labor misionera agrupando a los indios convertidos en sus famosas *Reducciones*, verdaderas pequeñas repúblicas administradas por ellos mismos y de hecho independientes de todos los poderes seglares. Ahora bien, un tratado de delimitación firmado entre España y Portugal en 1754, preveía que algunas de las *Reducciones* —cerca de 30 000 indios— pasarían bajo vigilancia portuguesa. Cuando los funcionarios de Lisboa quisieron tomar posesión de los nuevos

1. Esta teoría del «tiranicidio» había sido sustentada, entre otros, por el P. Agustín de Castro, en 1634; y, sobre todo, por el célebre P. Mariana en los capítulos VI, VII y VIII de su tratado *De rege et regis institutione*, quemado por mano de verdugo por orden del Parlamento de París, pero tolerado en España tanto por el poder real cuanto por el Santo Oficio. También afirmaba Mariana en su libro que «el poder del Rey es menor que el de la república» o comunidad civil. *(Nota del Traductor.)*

distritos, chocaron con una resistencia obstinada. En numerosos lugares, antes que ceder, los indígenas practicaron la estrategia de tierra quemada. Pombal fue presa de negra cólera. Hizo que unos panfletistas compusieran un libelo que acusaba a la Compañía de haber fomentado la rebelión para salvaguardar las enormes riquezas que —decíase— poseía en América; y exigió a Benedicto XIV que ordenara una investigación. Creyendo zanjar el asunto, el Papa designó como «visitador» al Cardenal Saldanha, Patriarca de Lisboa, que era —como todos sus hermanos, primos, sobrinos y parientes— una hechura de Pombal. En menos de tres semanas, el extraño investigador, sin ir siquiera a la otra orilla del Atlántico, hizo un informe adverso a los padres, acusándoles de dedicarse a dudosos negocios, de ser objeto de escándalo para los honestos colonos, y de otras muchas maldades. En realidad, parece ser que en materia de comerciantes escandalosos, eran los negreros ingleses y portugueses —la trata de negros estaba entonces en todo su apogeo—, quienes llevaban adelante la lucha contra los jesuitas, sospechosos de excesiva bondad para con la «madera de ébano».

Las cosas estaban así, y el General de los jesuitas, Padre Lorenzo Ricci, protestó contra el informe de Saldanha, aunque moderadamente, por temor a desencadenar una persecución peor, en el instante en que Clemente XIII asumió el Pontificado. Valor y energía no eran sus virtudes dominantes: prefirió callarse temeroso —confesaba— de que si hablaba demasiado alto, Pombal se aprovechara de las estrechas relaciones que hacía tiempo existían entre Portugal e Inglaterra, para imitar a Enrique VIII y provocar un cisma lusitano. Pero he aquí que durante la noche del 3 al 4 de septiembre de 1758, en la carroza que le conducía desde la casa de su amante, el Rey portugués fue blanco de unos disparos probablemente provocados por el marido y los hermanos de la dama. ¡Magnífica ocasión para acusar a los jesuitas! ¡Después del temblor de tierra (1755) que los padres habían tenido la desfachatez de proclamar castigo de Dios, he aquí que aquellos abominables hipócritas se atrevían con el Rey en persona! No se esperó más tiempo. Las residencias jesuitas fueron cercadas por las tropas; los padres arrojados en las prisiones —algunos permanecerían en ellas veinte años, tratados de modo penoso— y los más afortunados, conducidos a las naves que les llevarían a Civitta-Vecchia, en los Estados del Papa. Este, a pesar de su prudencia, elevó una tímida protesta; su Nuncio fue llevado hasta la frontera. Algunos padres, cuyas expresiones parecieron demasiado vehementes, fueron entregados al tribunal de la Inquisición, presidido por el propio hermano del ministro. El más «comprometido» de todos, el viejo misionero Malagrida, de ochenta y un años, un tanto extravagante, fue simplemente condenado a muerte y quemado vivo (1761). Diez años más tarde, Clemente XIV, llegado a la Sede de San Pedro y empujado —según se decía— por las potencias que querían abatir a la Compañía de Jesús, concedía el capelo rojo al celoso inquisidor Pablo Carvalho.

En el mismo momento en que ardía la hoguera del Padre Malagrida, la borrasca soplaba en Francia con la misma violencia contra la Compañía; y ante la gran escalera del Parlamento de París, en otro «auto de fe», habíanse quemado 25 tratados teológicos de la Compañía de Jesús. Pero el asunto se desarrolló en Francia de manera muy diversa de lo que había sido en Portugal; no hubo violencias, sino que todo adquirió un tono jurídico administrativo en el que el Gobierno —al revés de lo que pasaba en Lisboa— no intervenía. En este caso, todo tenía la apariencia de un desquite de los jansenistas, y especialmente de los parlamentarios jansenistas. La ocasión era favorable: por mucho que desconfiara de los Parlamentos, el Rey no podía tropezar con ellos en el instante en que los gastos de la Guerra de los Siete Años acrecentaban de mes en mes sus dificultades financieras. Los curiales amigos de Port-Royal esperaban desde hacía tiempo la hora de la venganza.

Cierto *Padre La Valette,* meridional encantador, impetuoso y de grandes proyectos, vivía en las Antillas desde 1743; y hecho allí Procurador de las misiones jesuitas —entonces muy decadentes— consiguió restaurarlas, organizando con innegable talento de hombre de negocios

un vasto sistema de venta en Europa de los productos coloniales. La empresa fue un éxito. Quienes sufrieron aquella competencia, denunciaron al padre ante Versalles, y él hubo de explicar cómo un religioso, contra lo mandado por el Derecho canónico, podía dirigir empresas tan lucrativas; numerosos jesuitas parisinos criticaron a La Valette sin recato; pero su charlatanería le permitió salir de aquel mal paso. Por desgracia, una epidemia que diezmó a los negros de las plantaciones y la captura de no pocas naves en beneficio de los corsarios ingleses, provocaron la ruina del padre La Valette y de sus espléndidos negocios. Su bancarrota —dejaba un déficit de 2 400 000 libras— arrastró consigo la de una sociedad marsellesa de importaciones, que vendía en Francia sus productos. Para lograr el reembolso del millón y medio de libras que se le debía, la casa Lioney y Gauffre asignó a la Compañía de Jesús una responsabilidad colectiva ante los jueces-cónsules de Marsella. Los jesuitas tuvieron buen cuidado en demostrar —lo que era exacto— que cada una de sus casas era jurídicamente independiente de las otras; pero nada evitó el que fueran condenados solidariamente.

Aquí cometieron los jesuitas una falta de táctica tan enorme, que uno se pregunta cómo un instituto tan famoso por su destreza pudo dejarse arrastrar a aquello. En vez de pagar para salvar el honor de uno de sus miembros, la Compañía apeló de aquella sentencia. ¡Y ni siquiera lo hizo, según el derecho que la asistía, en virtud del privilegio de «Committimus», ante el Gran Consejo del Rey! Creyó equivocadamente que Mme. Pompadour trabajaría en contra, porque el confesor jesuita del Rey había negado la absolución a la favorita. El asunto fue llevado ante el Parlamento de París, lo que, exactamente, era meterse en la boca del lobo. A principios de mayo del año 1761, el Parlamento hacía pública su determinación: la Compañía era condenada a pagar millón y medio, más los gastos y daños y perjuicios.

Pero antes de que se concluyera la instancia, un consejero-clérigo de la Gran Cámara, el abate de Chauvelin, notorio jansenista, hizo rebotar el asunto. En violento discurso, acusó a las Constituciones de la Compañía de ser contrarias a las leyes del Reino de Francia, puesto que los padres —e incluso los legos sometidos a su influencia— obedecían al Papa antes que al Rey. Esta requisitoria, en la que el orador no dejó de evocar a Ravaillac y la Conspiración de la Pólvora, amén de la reciente tentativa regicida de Damiens, fue bien acogida por una opinión minada a la vez por galicanos, jansenistas, filósofos y religiosos de numerosas órdenes, igualmente hostiles a la Compañía. El Parlamento decidió hacer estudiar las Constituciones y la teología de los jesuitas y ordenó, al efecto, el depósito de las Constituciones en el plazo de tres días. De golpe, un caso de cuestión pecuniaria se extendió a un proceso de política religiosa; veinticuatro obras de los jesuitas fueron condenadas a la hoguera. Se promulgó un decreto que, prácticamente, hubiera obligado a los Padres a cerrar todas sus escuelas.[1]

Hay que decir, para honra suya, que Luis XV no intervino en aquel asunto, y que la misma Mme. Pompadour no parece haber hecho nada contra los jesuitas. Incluso Choiseul contemporizó en el caso y se negó a ordenar la ejecución del decreto, apelando a la Asamblea del Clero de Francia, a fin de obtener un consejo serio. De cincuenta y un obispos, solamente uno, Mons. de Fitz-James, de Soissons, amigo de los jansenistas, reclamó la supresión de la Compañía de Jesús. El Gobierno real hizo más aún: envió a Roma un mensajero especial, el Cardenal de Rochechouart, para que propusiera al General Lorenzo Ricci la protección a la Compañía, con la condición de que se hiciera una ligera modificación en las Constituciones: un Vicario General, nombrado de acuerdo entre el General y el Gobierno francés, dirigiría a los jesuitas de Francia. Pero el General se opuso categóricamente a esta injerencia de un Estado en la Compañía de San Ignacio. «*Sint ut sunt*,

1. Las etapas de complicadísimos procedimientos dirigidos contra los jesuitas ante los Parlamentos, han sido muy bien explicadas por Juan Egret, en un artículo de la «Revue Historique» (julio 1950): *Les Procès des Jésuites devant les Parlements de France*.

aut non sint» —«Que sean como son, o que no sean»—, dijo de las Constituciones.

Y no serían. A pesar de un nuevo esfuerzo de Choiseul para concluir aquel asunto, el Parlamento volvió a la ofensiva. Apareció una enorme obra, que contenía las *Assertions dangereuses et pernicieuses en tous genres des soi-disant Jésuites.* Numerosos obispos protestaron, presididos por el Arzobispo de París, Mons. Cristóbal de Beaumont. Un decreto de París —6 de agosto de 1762— decidió la supresión de la Compañía en la jurisdicción del Parlamento. Iniciábase el año 1763, año de derrota, en el que se firmaría el triste Tratado de París. No podía prescindirse del Parlamento para aumentar los impuestos indispensables. Uno tras otro, los tribunales provinciales se hacían eco del decreto de París, a excepción de los de Flandes, Franco-Condado, Alsacia y Artois. El Rey cedió. *El 18 de noviembre de 1764* la Compañía fue abolida en Francia; los padres recibieron la prohibición de seguir viviendo como religiosos.[1] En vano Clemente XIII, en un impulso de energía, lanzó una Encíclica para protestar contra semejante decisión; aprobóla la inmensa mayoría del Episcopado francés; pero su texto, que no fue registrado por los Parlamentos, fue ignorado por el pueblo cristiano de Francia. El primer Reino de la Cristiandad rechazaba a la Compañía de Jesús.[2]

Fue inmediatamente seguido por otros. El Pacto de Familia que ligaba a los Borbones de Francia con los de España e Italia, influyó en el caso. ¡España, la católica España, la patria de San Ignacio, expulsaba de su suelo a los jesuitas! El hecho apenas parecía creíble; y tanto menos cuanto que, veinticinco años antes, iniciada contra la Compañía una primera ofensiva, el Rey Felipe V había ordenado una investigación que concluyó con el Edicto de Madrid (1743), completamente favorable a los Hijos de San Ignacio. ¿Por qué desenterró aquel asunto su hijo Carlos III? Era éste un príncipe piadoso, honesto, devoto de San Antonio, pero de temperamento muy autoritario y celoso de su poder. Por otra parte, es indudable que en el Reino del Soberano católico, la Compañía, por su potencia e influencia, y por las críticas —a veces justificadas— que algunos de sus miembros hacían del estado clerical, se atrajo muchos enemigos. Tal fue la novela del Padre Isla, endiablada sátira contra los frailes, que *provocó verdadero furor. Por lo menos las tres* cuartas partes de los obispos opinaban que los jesuitas eran molestos. De esta manera, cuando llegó al poder (1766) como Presidente del Consejo de Castilla, el *conde de Aranda,* amigo personal de Voltaire y resuelto anticlerical, no le fue muy difícil montar contra la Compañía una operación de gran estilo. Advirtió al Rey que los jesuitas urdían una conspiración para expulsarle del trono y reemplazarlo por uno de sus hermanos: una serie de pesquisas en las residencias jesuitas proporcionaron pruebas con tanta mayor facilidad cuanto que los agentes secretos del ministro las habían colocado allí. Al mismo tiempo, Aranda hizo observar a su señor que, siendo la opinión general contraria a los padres, sería peligroso oponerse a ella. Carlos III firmó la «Pragmática Sanción» de 1767, *que ordenaba la disolución de la Compañía*; los padres fueron arrestados en plena noche, embarcados con destino a Civitta-Vecchia, donde no pudieron desembarcar; por último, arribaron a Córcega.[1] Voltaire escribió a Aranda, para felicitarle.

1. Los bienes de los jesuitas fueron confiscados y liquidados. ¡La operación no había terminado en 1789! En el año VI el Consejo de los Quinientos designó a un informador, que comprobó que la mayor parte del patrimonio «se había fundido en el crisol de los procesos». Cfr. Jacques Bonzon, *La vente d'une Congrégation sour Louis XV*, París, 1901. Algunos historiadores —entre otros, el calvinista Sismondi— estiman que los bienes de los jesuitas, como en otros tiempos los de los templarios, representaron un importante papel en su perdición.

2. Cosa curiosa, se puso de moda el acoger en la propia casa a algún jesuita: Voltaire tuvo el suyo en la persona del Padre Annat.

1. Detalle curioso: fue la llegada a Córcega de aquellos 4 500 hombres, a los que había que alimentar, lo que decidió a Génova a ceder la isla a Francia. Cfr. Hugues de Montbar, *Les Jésuites et la Corse*, «Revue de Paris», agosto 1958.

En Nápoles, donde reinaba el pequeño Fernando IV, segundo hijo de Carlos III de España, el asunto conservó durante mucho tiempo toda la apariencia de una comedia, fecunda en golpes de teatro, en bufas discusiones y en inesperadas sorpresas. El ministro *Tanucci*, dócil a las órdenes de Madrid, condujo la intriga como un perfecto Fígaro. Llegóse a reprochar a los jesuitas el haberse instalado —¡en 1549!— en el reino de las Dos Sicilias sin una autorización escrita, haber envenenado a la prometida del Rey... ¡e incluso haber provocado el despertar del Vesubio! Por último, cuando llegó la noticia de la supresión de los jesuitas en España, cuatro gloriosos regimientos napolitanos —ni uno menos— salieron de sus cuarteles como si fueran a alguna maniobra; después, tornando con una estrategia consumada, cercaron las residencias en que vivían unos cien jesuitas, a fin de adueñarse de sus personas y embarcarlos con destino a Terracina, tierra pontificia.

En el Gran Ducado de Parma y Plasencia, el asunto tomó otro aspecto y trajo consigo consecuencias más graves. El dominio de los Farnesio, feudo teórico de la Sede Apostólica, había sido concedido en 1748, por el Tratado de Aquisgrán, a Felipe de Borbón de España, hijo menor de Felipe V e Isabel de Farnesio, a quien sucedió, en 1765, el joven Fernando. Roma no había reconocido tal atribución, sobre la que no se le había consultado. Cuando *Guillermo du Tillot*, francés, amigo de Voltaire y de Condillac, llegó a primer ministro del Gran Ducado, decidido a conducir una política de arrogante independencia con respecto a la Santa Sede, uno de sus primeros cuidados fue, para dar gusto a Versalles y a Madrid, detener a ciento setenta jesuitas, en su mayoría extranjeros, que enseñaban en los colegios y en la Universidad, y expulsarlos. Al mismo tiempo, tomó una serie de medidas anticlericales. La Santa Sede se conmovió entonces. Clemente XIII no había hecho nada contra Pombal, contra Aranda o Tanucci; y su Encíclica de 1765 no había constituido más que una ofrenda de flores sobre la tumba de la Compañía, abierta por Choiseul. Pero esta vez protestó: ¿fue porque se trataba de un feudo del Patrimonio al que esperaba recuperar? Un Edicto pontificio declaró ilegítimo el poder de los Borbones en el Gran Ducado. «El Papa es imbécil...» —murmuró Choiseul—. Pero el furor pontificio no salvó a los jesuitas, que fueron expulsados de Parma y Plasencia, sino que trajo consigo una consecuencia todavía más grave. Invocando el Pacto de Familia, Fernando pidió a sus parientes de Versalles, Madrid y Nápoles que le ayudaran a quebrantar la resistencia del Papa: las tropas francesas ocuparon Aviñón; las napolitanas, Benevento. Y los cuatro gobiernos se pusieron de acuerdo para exigir de Roma la supresión de la Compañía, acusada —equivocadamente— de haber sido, en la persona de su General, instigadora de la terrible decisión. El asunto pasaba, pues, a un nuevo terreno.

La muerte de Clemente XIII permitiría a las cuatro potencias borbónicas llegar a sus fines. ¿Qué ocurrió exactamente durante el larguísimo conclave —más de tres meses—, que terminó el 18 de mayo de 1769 con la elección de Clemente XIV? Nunca se ha sabido con seguridad, pero muchos indicios hacen pensar que el Cardenal Ganganelli, viejo franciscano sin prestigio, no fue empujado por el Cardenal español Solís y el Cardenal francés De Bernis sin serias razones; además, ambos compañeros de conclave se enorgullecieron de haber hecho prometer formalmente al futuro Papa, antes de ser elegido, la supresión de la Compañía de Jesús. Y hay que confesar que, por desgracia, la conducta del Soberano Pontífice hace muy verosímil esta suposición.

Apenas coronado, Clemente XIV demostró una evidente mansedumbre con los Estados que habían herido a la Compañía: el hermano de Pombal recibió el capelo cardenalicio; suspendióse el decreto contra Parma y Plasencia. Al mismo tiempo, una serie de pequeños hechos desagradables (pesquisas en los colegios, supresión incluso de algunos, observaciones públicas al General) hicieron notorio que los sentimientos del Papa franciscano eran bastante antijesuíticos. Sin embargo, Clemente XIV vacilaba, contemporizaba, ergotizaba. Una consulta de canonistas explicó que el Papa podía, con sólo su autoridad, suprimir la Compañía. Pero a los

embajadores de España, Portugal, Nápoles y Francia (este último De Bernis, era el menos encarnizado) respondía que estaba obligado a *tener en cuenta a los Estados que no querían la* supresión, especialmente Austria, Polonia, Génova y Venecia. De mes en mes la atmósfera en Roma fue haciéndose pesada. Habíase iniciado la batalla entre antijesuitas y filojesuitas. La visionaria de Viterbo, Bernardina Baruzzi, a la que venían a consultar desde tierras lejanas, exclamó que Clemente XIV moriría, castigado por el Cielo a causa de sus impíos proyectos, y que se condenaría. Asegurábase que el General Padre Lorenzo Ricci se había entrevistado con la vidente.

La llegada a Roma, como embajador de España, de Moñino, más tarde conde de Floridablanca, trajo pronta solución. Era aquél un hombre frío, tajante y resuelto. Atrajo a De Bernis a sus planes y compró a los cortesanos del Papa. Al mismo tiempo, el Rey de Polonia perdía toda su autoridad por el hecho del primer reparto, y el corregente de Austria, José II, alcanzaba sobre su madre María Teresa una enorme influencia. Aterrado por las amenazas de la Baruzzi, espantado por las de Moñino, bastante más temporales, el desgraciado Clemente XIV no sabía a qué santo encomendarse. Cedió, por último, y el *8 de junio de 1773*, el Breve *Dominus ac Redemptor* suprimió la Compañía de Jesús. Fue muy señalado que el texto no contenía las tradicionales palabras «motu proprio», y por toda Roma corrió el rumor de que, asaltado por el remordimiento, el Papa había querido volverse atrás, pero que Moñino, sin esperar más, había enviado el texto del Breve a Madrid. En todo caso, las medidas ejecutorias siguieron su curso; los obispos recibieron orden de velar por la supresión de las residencias jesuitas; la iglesia del Jesú, en Roma, fue confiscada. El General fue detenido poco después y encerrado en Castel-Sant'Angelo. Inmediatamente se constituyó una Congregación cardenalicia para liquidar aquella Compañía que, durante dos siglos, había estado en la vanguardia de todos los combates por la fe.

«¡Pobre Papa! —exclamó San Alfonso María de Ligorio—, ¿qué podía hacer en las difíciles circunstancias en que se hallaba, cuando todas las Coronas exigían esa supresión?» Sin duda alguna, hubiera sido necesaria una *voluntad de acero para resistir a semejante coalición*, y Clemente XIV no la poseía. Ni dudamos de que la decisión a que se vio arrastrado le desoló; murió al año siguiente, no tanto del doloroso eczema que invadió su organismo y de la pulmonía que cogió cabalgando bajo la lluvia hasta la iglesia de la Minerva, cuanto de sus desgarradores remordimientos. Los amigos de los jesuitas aseguraron que, antes de morir, el Papa había revocado su Breve;[1] ¡pero sus enemigos contaron en todas partes que habían sido los mismos padres quienes le envenenaron!

Al conocer la supresión, Voltaire gritó en una gran carcajada: «¡Dentro de veinte años ya no habrá Iglesia!» La Historia no confirmaría semejante predicción... pero ¿cómo no pensar que la lamentable decisión de Clemente XIV proporcionaba a la causa católica un golpe terrible? El infeliz Papa había intentado, seguramente, desarmar con aquello la hostilidad de las Monarquías; un porvenir cercanísimo iba a demostrar su error; porque aquélla precisamente fue la señal de una ofensiva casi general contra la autoridad pontificia. ¿No medía las ruinas que su gesto iba a amontonar? La enseñanza cristiana, privada de 800 colegios y de 15 000 maestros; las misiones en países paganos decapitadas de un solo golpe; toda una enorme parte del pensamiento católico —precisamente la que había resistido a los errores del jansenismo— se hacía sospechosa y casi condenada. Se comprende que, apenas dos años después de la muerte de Clemente XIV, un hombre valeroso, el Cardenal Antonelli, enviara a Pío VI un memorial en que se condenaba el Breve *Dominus ac Redemptor* y se reclamaba su inmediata anulación. Pero era demasiado tarde, y Juan Angel Braschi no era hombre capaz de resucitar un asunto tan difícil. La Compañía de Jesús, fuerza selecta del Papa, no estará ya a su lado cuan-

1. Según esa versión, habría dejado a su confesor una carta para su sucesor; pero Pío VI no aludió nunca a ese documento. Tal carta —real o supuesta— fue publicada en Zurich, en 1789.

do el ciclón sacuda su Sede y a toda la Iglesia. Se dice que una de las últimas frases de Clemente XIV fue ésta: «Me he cortado la mano derecha.» Y era la triste verdad.[1]

Asaltos contra Roma

¿Cómo no iba a enfrentarse con los ataques de los Estados un Papado tan débil, sobre todo en una época en que las ideas de moda impulsaban a los gobiernos a aumentar sus poderes, limitando los derechos —incluso los espirituales— de la Iglesia? Quizá no haya un solo Estado católico que, durante el siglo XVIII, no estuviera más o menos en conflicto con Roma acerca de cuestiones más o menos graves. Muy prudentemente, André Latreille ha subrayado cuán erróneo sería «suponer que la Revolución vino a desencadenar inesperadamente la tormenta sobre una Iglesia que gozaba de la paz en la protección de las viejas dinastías».[2] Las tan curiosas *Memorias*, del Cardenal Pacca muestran, por el contrario, que existía «un movimiento de hostilidad militante contra el Papado, centro vivo de la Iglesia universal, cuyas fuentes han de buscarse en la crisis moral e intelectual del siglo XVI, y cuya corriente se hincha de manera continua a través de la vieja Europa monárquica y feudal, antes de romper los diques con la Revolución».

Bajo Luis XIV, Francia había alimentado peligrosamente esa corriente;[1] y con sus sucesores, siguió haciéndolo. A finales del Gran Reinado, el galicanismo, tras haber provocado la crisis de 1682, había sido oficialmente atormentado. Incluso parecía en retroceso en su forma episcopal; a partir de 1693, ya no se enseñaba obligatoriamente en las escuelas de Teología la «Declaración de los Cuatro Artículos». Pero el galicanismo parlamentario seguía vigoroso, sostenido en su agresividad por el virus jansenista. Y quedaban aún teóricos de la doctrina: Honoré de Tournely, el canciller de Aguesseau, el gran jurista flamenco Z. B. van Espen y el oratoriano Vivien de la Borde, evidente discípulo de Richer, cuyo *Témoignage de la Verité* fue abundantemente leído y usado. El siglo estuvo totalmente señalado por incidentes de variada importancia, pero igualmente reveladores de un estado de ánimo.

En 1729, Benedicto XIII canonizó a Gregorio VII, el gran Papa que había obligado a ir a Canossa al Emperador Enrique IV: el Parlamento denunció el oficio instituido en honor del nuevo santo como «atentatorio a la autoridad real» y prohibió su celebración en Francia. El primer ministro era entonces un Cardenal, Fleury; pero nada dijo. ¡Y el ejemplo de Francia fue seguido por los Países Bajos e incluso por Austria!

La aplicación de la Bula *Unigenitus* y, de manera más general, todos los incidentes del asunto jansenista en el siglo XVIII,[2] permitieron a los galicanos del Parlamento intervenir en los asuntos religiosos. Cuando la ordenanza real de 1730 prescribió la recepción pura y simple de la Bula, el abate Dalbert, consejero en el Parlamento, más realista que el mismo Rey, declaró que semejante medida «arrebataba la corona de la cabeza del monarca y el cetro de su

1. La Compañía de Jesús no subsistió más que en Rusia (cfr. antes, cap. II), donde Catalina II la protegió, y en Prusia, donde Federico II, que había pensado incluso en proclamarse su «protector», confió a los excelentes pedagogos jesuitas numerosas escuelas. El decreto de supresión fue aplicado muy diversamente, según los países. En Austria, con bastante blandura; casi nada en los Cantones católicos de Suiza. En Francia, donde ciertas piadosas damas de la real familia pensaron en una restitución inmediata, reinó una tolerancia de hecho; buen número de jesuitas siguieron en la enseñanza. Cincuenta de ellos subirían al patíbulo revolucionario, y al beatificarlos, Roma no ha dejado nunca de precisar su título: «Antiguo miembro de la Compañía de Jesús.» En Italia, a partir de 1797, vióse a muchos «Padres de la fe» que se parecían como hermanos a los jesuitas...

2. *L'Église catholique et la Révolution française* (París, 1946).

1. Cfr. vol. VIII, cap. IV, párrafo «El Rey Cristianísimo contra Roma».

2. Cfr. vol. VIII, cap. IV.

mano». Y no sería uno de los menos sorprendentes espectáculos, en el momento del asunto de los Billetes de Confesión, el ver a los tribunales seculares —en donde, desde luego, se sentaban algunos clérigos— declararse competentes en una materia tan evidentemente espiritual como la negativa de los sacramentos; y ello con la aprobación del Gobierno real.

Diez años más tarde se iría aún más adelante, la Asamblea del Clero de 1765, inquieta por la progresiva intrusión de los parlamentarios; después de formular la doctrina oficial de los derechos y deberes del Estado para con la Iglesia, el Parlamento condenó las *Actas* de la Asamblea como llenas de abusos. El Gobierno del Rey rescindió tal decisión, pero lo hizo para formular al año siguiente una teoría que se parecía singularmente a la de los parlamentarios: la Iglesia tiene el derecho de «decidir por sí sola lo que hay que creer y practicar», pero el Estado tiene el derecho de autorizar la publicación de sus decisiones y examinar «si éstas se conforman a las máximas del reino». Aquello era puro y simple galicanismo, a menos que no fuera ya el anuncio de la Constitución civil del Clero o de los Artículos orgánicos de Napoleón...

Al mismo tiempo surgió un episodio en el que apareció en una singular claridad la desenvoltura con que procedía el Gobierno francés con respecto a la Iglesia y a la Santa Sede. Habiendo reclamado los benedictinos diversas modificaciones en sus costumbres, la Asamblea decidió pedir al Papa que nombrara una comisión, la *Comisión de los Regulares*, que reglamentara aquella cuestión y algunas otras que se referían a la reorganización de las Ordenes e Institutos regulares.[1] Antes de que Roma (que no se apresuró a reaccionar) hubiera contestado, el Gobierno francés hizo suyo aquel deseo y decidió crear por su cuenta y riesgo una comisión, cuya presidencia fue confiada al Arzobispo de Toulouse, Lomènie de Brienne, prelado filósofo y galicano. Los obispos, en conjunto, entraron en los planes del Gobierno, impulsados por el deseo de ejercer una vigilancia más estrecha en los demasiado anárquicos conventos. La Comisión Brienne debía trabajar durante veinte años. El Edicto del 24 de marzo de 1768 reglamentó, no solamente las diferencias de los benedictinos, sino también otras muchas cuestiones. No se permitió la emisión de votos a la edad de dieciséis años, sino a los veintiuno para los muchachos y a los dieciocho para las jóvenes: excelente manera, dice D'Alembert, de agotar las vocaciones. Se prohibió a las Congregaciones que tuvieran más de dos establecimientos en París y más de uno en las ciudades de provincia. Toda casa que no contuviera un mínimo de religiosos —el número variaba de nueve a quince— sería cerrada; Clemente XIII protestó inútilmente. En quince años, fueron suprimidas en Francia cuatrocientas casas religiosas; nueve Congregaciones desaparecieron: entre ellas, los servitas, los antonianos y los celestinos. Cuando, inquietos de tales resultados, los obispos pidieron en 1784 y obtuvieron la supresión de la «Comisión de Regulares», el número de religiosos había disminuido en un tercio. ¡La filosofía, ya triunfante de los jesuitas, alcanzaba otra victoria![1]

Pero no fue de Francia de donde partieron los ataques más violentos. «En Alemania —dice Georges Goyau— el sueño de todos los soberanos, incluso los católicos, era hacerse Papas en sus tierras.» Recordemos que Erasto había sido alemán,[2] y que en el país germano se había difundido el erastianismo, justificando la dominación de lo temporal sobre lo espiritual. Además, a pesar del Concordato de 1448, las relaciones entre la Santa Sede y la iglesia alemana no eran del todo buenas. El episcopado se revolvía con frecuencia contra las usurpaciones de la corte romana: los ciento dos cargos de agravios formulados en 1523 en la Dieta de Nu-

1. Cfr. S. Lemaire, *La Commission des réguliers*, obra citada en las notas bibliográficas.

1. La liquidación de los bienes de las nueve Congregaciones disueltas dio lugar, se dice, a muchas irregularidades. Cfr. Revue Hist. de l'Égl. de France, 1937, pág. 202.

2. Ver «Erasto» en el índice onomástico.

remberg por la «nación alemana» no habían sido olvidados. Atenuada en el siglo XVII por la amenaza que hacía pesar el protestantismo, la animosidad contra Roma reapareció en el XVIII. Y los príncipes-arzobispos, más deseosos que nunca de «ser Papas en sus propias tierras», favorecían el desarrollo de una doctrina extraña, bastante próxima a la de Marsilio de Padua[1] que, de haber triunfado, hubiese hecho del Estado la única garantía del dogma, puesto que los sacerdotes quedarían reducidos al papel de profesores de Moral, y el Papa al de Maestro de ceremonias: el *Febronianismo*.

Justinius Febronius era el seudónimo de un prelado brillante, antiguo alumno de la Universidad de Lovaina, en la que había tenido por profesor a Van Espen; después pasó al Colegio Germánico de Roma y por fin se convirtió en coadjutor del Príncipe-Arzobispo Elector de Tréveris, Nicolás von Hontheim (1701-1790). Detalle curioso: había tomado aquel seudónimo por tierno afecto hacia su prima la canonesa, cuyos nombres de religión eran Justinia Febronia. En 1763 apareció en Francfort su *De statu Ecclesiae*, obra de la que ha podido decirse que fue una especie de *contrato social* aplicado a la Iglesia. Según este tratado, la autoridad primera pertenece, en la Iglesia, a la comunidad de fieles; es ésta, la *ecclesia*, quien posee el poder de las llaves conferido por Cristo. El Papa no tiene, pues, derecho alguno de jurisdicción, sino solamente un primado de honor. Los obispos son los delegados de la comunidad; poseen el uso y usufructo del poder espiritual; todos juntos, constituyen el cuerpo episcopal y ejercen la verdadera soberanía. Los príncipes, depositarios de otra forma de autoridad —la autoridad temporal— poseen poderes muy amplios, especialmente el de reformar a la Iglesia y defender las iglesias nacionales contra los excesos del poder del Papa. Para Febronio, poner fin a los abusos de los Pontífices romanos, era devolver al Cristianismo su pureza original, y al mismo tiempo, permitir a los disidentes el regreso al seno de la Iglesia. Apenas había necesidad de mostrarles tales perspectivas para que los Príncipes y los Obispos simpatizaran con semejantes ideas. Y no solamente en Alemania: el *De statu Ecclesiae* fue inmediatamente traducido al francés, al italiano, al español y al portugués.

Pero las reacciones frente a aquel «libro singular» —como decía el subtítulo— fueron vivas. Para refutarlo, aparecieron tratados y panfletos; en Alemania, los de Amort, Kleiner, Trautwein; en Italia, los de Pedro Ballerini, San Alfonso María de Ligorio y del jesuita Francisco-Antonio Zaccaría; en Francia, el del docto abate Bergier. La Asamblea del Clero francés, habiendo leído que Febronio invocaba el galicanismo como un antecedente de sus tesis, protestó con indignación. Puesta en el Indice en 1764 por Clemente XIII, la obra de Febronio siguió siendo el manual de los adversarios del Papado. El mismo autor se defendió con energía, porque, además, sabía estar bien protegido. Cuando el Papa invitó a los obispos alemanes a hacer publicar en sus diócesis la decisión del Indice, aquéllos reunieron en Coblenza una comisión cuya presidencia fue encomendada al mismo Hontheim, y cuyo orden del día final formuló treinta agravios contra Roma, extraídos, palabra por palabra, del libro condenado. Sin embargo, ante la insistente petición de Pío VI y bajo la presión de su Arzobispo, Febronio aceptó publicar una retractación de sus tesis, tal vez más formal que sincera; y concluyó su larga vida en paz con la Iglesia.

Pero no por eso dejaron de prosperar sus ideas. Veinte años después de la condena del *De statu Ecclesiae*, esas ideas provocaron una grave crisis en los famosísimos electorados episcopales de Colonia, Tréveris y Maguncia, que habían hecho dar al Rhin el sobrenombre de «calle de los sacerdotes». Los tres Arzobispos, mucho más príncipes del Imperio que de la Iglesia, eran extremadamente celosos de su autoridad y mostraban no poca desenvoltura para con el Papa. Las tesis de Febronio —coadjutor, recordémoslo, de uno de ellos, el Arzobispo de Tréveris— parecían hechas a su medida: para enseñarlas contra la ultramontana Universidad de Colonia, crearon la Universidad de Bonn. Cuando el duque de Baviera, Carlos Teodoro, para

1. Cfr. *«La Reforma Protestante»*.

evitar que algunos de sus súbditos dependieran de obispos extraños a sus Estados, pidió a Roma el establecimiento de una Nunciatura en Munich, que podría tratar con él los asuntos eclesiásticos sin pasar por los Nuncios de Viena o de Colonia, los tres señores de la «calle de los sacerdotes», considerándose ofendidos, elevaron indignadas protestas, a las que añadió las suyas el Arzobispo de Salzburgo. Pío VI se negó a suprimir la nueva Nunciatura. La «Cuádruple» episcopal tuvo entonces, en 1786 y en Ems, una reunión llamada a organizar una verdadera rebelión. Redactóse un memorial con numerosas «puntualizaciones», que no pretendía solamente limitar los derechos de los nuncios a un papel meramente diplomático y fundar jurídicamente la independencia de los obispos, sino también promover reformas en la práctica del culto, la devoción de los fieles, las vocaciones en las órdenes religiosas, y en otros muchos terrenos, lo que provocó abundantes resistencias en sus propias diócesis. La situación se hizo pronto extremadamente confusa: prelados del nuncio contra prelados de los obispos, «clero romano» contra «clero episcopal». Cuando los ejércitos revolucionarios franceses invadan sus territorios en 1792, se encontrarán con aquellos sorprendentes Príncipes de la Iglesia en pleno conflicto con la Sede apostólica.

El josefismo

Tales crisis eran todavía poca cosa al lado de lo que ocurría en Austria. Que en el Estado gobernado por la católica dinastía de los Habsburgos fuera posible una revolución religiosa, una subversión sistemática de cuanto la Iglesia tenía allí por intangible, era algo que parecía inconcebible, y sin embargo ocurrió. A decir verdad, el césaropapismo no había dejado de progresar en aquellas tierras; a finales del siglo XVII apenas cedía al de Luis XIV. El Emperador Carlos VI hacía incluso que su policía vigilara a los obispos; y, a propósito de los medios que debían utilizarse contra los disidentes protestantes, entró con el Arzobispo de Praga en tan violento conflicto que llegó a decir que haría arrestarlo.

La situación fue agravándose a lo largo del siglo XVIII; y eso por dos razones. Ante todo porque, evidentemente, la iglesia austríaca necesitaba de reforma, tanto administrativa como moral y espiritual: era preciso poner orden en las diócesis mal gobernadas y en los conventos en decadencia. Mas, por otra parte, esa necesidad proporcionaba un pretexto a la intervención permanente del Estado, que no estaba muy tentado de ceder en aquella pendiente. Las ideas erastianas, galicanas, jansenistas y febronianas hacían rápidos progresos en el viejo Imperio del águila bicéfala.

Bajo el reinado de *María Teresa* (1740-1780), el notable esfuerzo llevado a cabo para resistir a la terrible crisis en que la dinastía jugaba su corona y para reorganizar el Estado, no se hizo sin provocar alguna tirantez con la Iglesia. La Emperatriz era piadosísima, pero bastante jansenista —lo eran sus confesores y también Van Swieten, uno de sus consejeros— y tenía en derredor a volterianos como el conde Kaunitz y hasta francos impíos como el conde de Cobenzl. A pesar de la resistencia del Cardenal Arzobispo de Viena, Mons. Migazzi, se tomaron una serie de medidas cuyo sentido era bien claro: la dirección de la censura de libros fue arrebatada a los jesuitas; se autorizaron libros condenados por Roma, como el de Febronio o algunos tratados jansenistas; el nuevo «Consejo de Estado» preparó la secularización de los bienes eclesiásticos y la organización del clero en un cuerpo de funcionarios; unos decretos imperiales limitaron la fundación de conventos, el crecimiento de bienes amortizables; influyeron en las circunscripciones episcopales, reorganizaron los programas de enseñanza religiosa, limitaron los derechos de los obispos en los seminarios; ninguna Bula pontificia pudo ser publicada en Austria sin haber sido visada por el Gobierno. Detrás de semejantes medidas había sin duda alguna todo un plan de conjunto para establecer una fiscalización general del Estado en todos los asuntos eclesiásticos. Ni faltaban teóricos para proporcionarle bases: el benedictino Raustenbrauch, rector de la Universi-

dad de Viena, y el sabio canonista Valentín Eybel.

El asunto tomó un cariz más serio con la llegada al trono del hijo de María Teresa: *José II* (1741-1790). En su juventud, gran admirador de Federico II de Prusia, había adoptado con entusiasmo las tesis a las que comenzaba a designarse con el título de despotismo ilustrado. Quienes a ellas se adherían eran soberanos o primeros ministros que actuaban en nombre de aquéllos, que pretendían poner al servicio de las nuevas ideas, de las «luces» del siglo, los métodos del absolutismo. Para bien de los pueblos, y sin pedirles parecer, las decisiones tomadas en las alturas serían aplicadas irresistiblemente. Federico II de Prusia y Catalina II de Rusia, los ministros Pombal en Portugal, Aranda en España, Du Tillot en Parma y Tanucci en Nápoles, serían con el mismo José II los representantes principales de esa nueva tendencia. Por supuesto, las cuestiones religiosas no iban a quedar fuera del campo de acción de aquellos celosos déspotas. «No se trata —decía Voltaire— de hacer una revolución como en los tiempos de Lutero y Calvino, sino de realizarla en el espíritu de quienes han sido hechos para gobernar.» Ganados para las nuevas ideas, ministros y soberanos reformarían la religión igual que las demás cosas sin pedir, desde luego, su opinión al Papa.

Mientras María Teresa estuvo en este mundo, supo evitar con gran habilidad el conflicto con Roma; y las medidas tomadas por la Emperatriz, si es verdad que inquietaron a la Curia, nunca provocaron otra reacción. Pero semejante habilidad no iba con el carácter de su hijo. José era de esa clase de hombres a la vez suaves y obstinados, soñadores e intransigentes, de quienes pueden esperarse las más sorprendentes iniciativas. Dotado de infatigable actividad, y de una ambición sin límites, se dio desde su adolescencia a las ideas filosóficas con una pasión que su madre deploró sin reticencias. María Teresa creyó desmayarse cuando su hijo le anunció que se negaba a aceptar un confesor oficial; y pensó morir de apoplejía cuando le declaró que haría de la filosofía la legisladora de su Imperio. Un viaje a Roma, bajo el pontificado de Clemente XIV, acabó de arruinar su estimación de los ambientes romanos: «los cardenales —decía el príncipe— me han rodeado con la vulgar curiosidad que se presta a un elefante o a un rinoceronte». Lo que no impedía que fuera, a título personal, un sincero católico, practicante y hasta devoto. No le faltaban contradicciones. En cuanto subió al poder, se impuso la obligación de realizar su sueño, que era tan contradictorio en sus elementos como su misma persona.

El josefismo —así llamaría toda Europa a su sistema—, procede de dos ideas, una política y otra espiritual. Justamente preocupado de la situación de sus Estados y de la creciente amenaza de su vecino tan admirado, el Rey de Prusia, José II quiso centralizar sus dominios, crear un Estado unitario de Austria, más sólido y mejor organizado: lo que le llevó a concebir a la Iglesia como un simple engranaje de la máquina estatal y a querer eliminar de sus instituciones o prácticas todo lo que, según sus puntos de vista, estorbaba a la formación del Estado moderno. Pero, por otra parte, esa «Iglesia renovada», emancipada de Roma y totalmente sumisa al Príncipe, parecíale ofrecer un medio muy eficaz para transformar a la sociedad según las nuevas luces que la filosofía había llevado a su alma de creyente.

Ambas intenciones llevaron a José II a tomar una serie de medidas de las que no todas fueron malas, pero cuya nota dominante no podía ser más que un esfuerzo para limitar hasta el máximo los derechos del Papa, e incluso eliminarlos. Durante diez años, ayudado por consejeros como Kaunitz y Heinke y por los canonistas regalistas de que ya hemos hablado, el Soberano trabajó en la constitución de una verdadera iglesia nacional de Austria en la que el Papa no conservaría más que una autoridad dogmática lejana, sin derecho a intervenir en ninguna materia de disciplina o de administración. El barón Von Heinke estudió incluso un plan para constituir un «Sínodo central» formado por los Patriarcas de Bohemia y Hungría y el Arzobispo de Viena, promovido al Patriarcado en aquellas circunstancias, y por un funcionario laico, a fin de administrar la iglesia

nacional, manejar sus bienes y ejercer sobre ella una alta jurisdicción: no se había perdido el ejemplo de Pedro el Grande en Rusia. Todos los medios de acción que el Papa poseía le fueron arrebatados; ningún texto apostólico pudo entrar en Austria sin haber sido visado por el Gobierno; bajo pena de graves sanciones, los eclesiásticos debían abandonar «aquella loca idea de que los ministros del culto están sometidos solamente al Papa y no al poder del Estado»; los obispos hubieron de prestar especial juramento al Soberano, comprometiéndose a cumplir todas las leyes del Estado, «sin restricción ni excepciones». Se llegará hasta el punto en que la administración eclesiástica no pudo tener correspondencia con Roma para obtener una dispensa de matrimonio, ni tampoco un Superior con el General de su Orden.

Dueño de su iglesia —o creyéndose tal— José II emprendió simultáneamente el trabajo de reformarla. Puédesele reconocer en esa serie de decisiones curiosamente mezcladas a influencias evidentemente «filosóficas» y a intenciones, sanas en sí mismas, de llevar a la iglesia austríaca a una mejor organización y a una mejor conducta. Había en Austria gran número de conventos —entre dos y tres mil, sin duda—: José II sentía horror por los monjes, «esos individuos de cabeza tonsurada a los que el pueblo sencillo venera postrado», porque, decía (y eso es de Voltaire), «eran inútiles al mundo y no podían ser agradables a Dios». Un decreto suprimió 600 conventos de un golpe, además de otros 163, sin hablar de las ermitas. No se dejó en paz más que a los religiosos y religiosas ocupados en la enseñanza o la caridad. Las diócesis estaban mal distribuidas, lo que dificultaba su administración; en este terreno, la reforma emprendida no había sido suficiente; los decretos imperiales pusieron remedio a aquel estado de cosas. Los seminarios diocesanos funcionaban como Dios les daba a entender, y algunos no funcionaban de ninguna manera. Con los bienes religiosos confiscados, se fundaron cinco *Seminarios generales*, bien dotados de claustros de sólidos profesores, a los que los futuros sacerdotes habían de acudir a hacer sus estudios: adelantándose a su propio tiempo, el déspota ilustrado hacía obligatoria la estancia en los seminarios, pero al mismo tiempo estatalizaba la formación de los futuros sacerdotes.

No todo era malo en aquella obra bastante caótica; y si, en el primer plan no se hubiera introducido la intención de confiscar a la Iglesia, muchos elementos serían dignos de alabanza. Cuando, por ejemplo, se instalaba de golpe a 1500 «buenos párrocos», escogidos con cuidado, para crear parroquias en lugares en que faltaban; o cuando se luchaba contra las prácticas supersticiosas, o contra el comercio —demasiado repetido— de las indulgencias, José II procedía como excelente servidor de la Iglesia. Pero su celo en aquella materia le llevó demasiado lejos. Acabó reglamentando el calendario de las peregrinaciones, el número de cirios que podrían arder ante cada altar, la venta de estatuas piadosas y hasta el empleo de ciertas fórmulas litúrgicas. «Mi querido hermano Sacristán», bromeaba Federico II. Los súbditos de su despótica Majestad quedaron, cuando menos, un poco sorprendidos cuando una orden imperial les prohibió el uso del ataúd, que debía ser reemplazado por un saco funerario.

Pero no fue este macabro asunto el que provocó conflictos. Incluso en el interior de su Episcopado, José II chocó con vivas resistencias, sobre todo la del Cardenal Migazzi; aunque otros obispos absolutamente estimables, como Mons. Colleredo, de Salzburgo, hubieran optado por el clan imperial, en consideración de las útiles reformas que el despotismo ilustrado estaba a punto de realizar. Es indudable que Roma no podía admitir aquella separación sistemática de su autoridad. A medida que iba conociendo los nuevos decretos «reformadores» de José II, Pío VI enviaba protesta tras protesta: su Nuncio Garampi pasaba el tiempo en la Cancillería para formularlas. En Roma, el embajador austríaco, Cardenal Herzan, completamente entregado a su dueño, soportaba con el rostro sereno las recriminaciones del Papa. Kaunitz, imperturbable, conducía el juego. Al cabo de censuras y amenazas, el Pontífice resolvió ir en persona a amonestar a su querido hijo de Austria, y, en febrero de 1782, se puso en camino. José II, bastante inquieto en el fondo de su conciencia,

se declaró muy halagado y honrado y multiplicó ante el Papa las señales exteriores de un respeto que en nada comprometía. Sus legistas, con Kaunitz al frente, le persuadieron de que, en definitiva, aquel insólito desplazamiento del Vicario de Cristo probaba solamente que él, el Emperador, era el más fuerte. Y cuando, durante una recepción oficial, el Papa dijo al célebre ministro: «Sois bastante viejo, príncipe, y contáis con poco tiempo para enmendaros», Kaunitz, al día siguiente, hizo repartir por Viena un bilioso folleto de Eybel titulado: *¿Qué es el Papa?*, en el que se pretendía demostrar que el sucesor de San Pedro no era más que un obispo como los demás. Pío VI partió, profundamente humillado, al cabo de un mes y tras haber tenido que hacer al Emperador y a los obispos amplias concesiones, por temor a un cisma. «Tiene los ojos bizcos», burló groseramente Kaunitz.[1]

El déspota ilustrado chocó, sin embargo, con una resistencia violenta: la de los católicos belgas, que toleraban con impaciencia la tutela austríaca. El josefismo, que en política suponía todo un sistema centralizador, resueltamente hostil a las libertades regionales, los irritaba vivamente. Cuando el déspota quiso aplicar en los Países Bajos las medidas religiosas, hacer estatales los seminarios, suprimir conventos, reglamentar los detalles de las misas, el Arzobispo de Malinas, Cardenal de Frangenberg, lanzó una enérgica *Declaración doctrinal,* a la que el pueblo contestó con una verdadera rebelión. Así, el año 1789 se abría con negras perspectivas para el josefismo; en Viena, en Gran y en Tréveris, los arzobispos volvían a levantar cabeza. José II murió entonces (1790), después de haber redactado para su tumba este melancólico epitafio: «Aquí descansa un príncipe cuyas intenciones eran puras, pero que tuvo la desgracia de ver fracasar todos sus proyectos.» Exageraba, desde luego; había logrado lo que deseaba en no pocos aspectos y hasta, en cierto sentido, sobre el terreno religioso, porque la iglesia austríaca salía mejorada de sus reformas; su sistema quedaría vigente, casi intacto, hasta 1918. Pero aquella crisis entre la vieja familia católica de los Habsburgos y el Papa, no era ciertamente un favorable augurio. Era, entre tantos otros, un crujido más en el edificio cristiano.

Por desgracia, no era el único de aquel género. Podía pasarse revista a todos los Estados católicos en vísperas del ciclón que iba a estremecer al mundo: hallaríamos muchos casos análogos. En todas partes, el despotismo ilustrado se alineaba contra el Papado, contra la Iglesia muchas veces y proporcionaba al Cristianismo golpes muy dolorosos. En Portugal, Pombal no era solamente enemigo de los jesuitas; empeñóse también en desacreditar a las Ordenes religiosas y domeñar al clero, interviniendo sin cesar en cuestiones absolutamente extrañas al derecho de los laicos. Ha podido hablarse de un «Cisma larvado» en el que Pombal mantuvo a su país durante diez años. En España, donde los incidentes entre el poder real y Roma habían sido numerosos desde el advenimiento de los Borbones: a propósito del Cardenal Alberoni, compatriota y protegido de la Reina, la tensión entre Madrid y la Santa Sede estuvo a punto de llevar a una ruptura. Los dos concordatos de 1737 y 1753 restablecieron en principio el buen entendimiento; de hecho, los españoles se quejaban de que Roma influía demasiado en ellos. La subida al poder de ministros muy «ilustrados» condujo a una verdadera crisis. Todo el esfuerzo de Aranda y Floridablanca tendió a someter a la Iglesia a la autoridad real: acrecentar los beneficios de que disponía la Corona, limitar la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, suprimir el derecho de asilo, fiscalizar más aún a la Inquisición y expulsar —como hemos visto— a los jesuitas: tal fue aquella política en la que a las nuevas

1. Después de uno de esos bruscos cambios acostumbrados en su carácter contradictorio, José II, fue a Roma para las Navidades de 1783. Había una nueva cuestión que arreglar, la del Arzobispado de Milán en cuyos nombramientos el Emperador pretendía intervenir por sí solo. Tras largas entrevistas con el Papa, José II obtuvo una especie de «Concordato lombardo» que le autorizaba para los nombramientos en obispados y abadías. Era otro éxito para el Emperador, pero un éxito limitado; al juzgar oportuno acudir él mismo a negociar, reconocía de golpe los derechos de la Sede Apostólica.

ideas se mezclaba el galicanismo importado de Francia.

Las mismas tendencias eran las de los pequeños Estados italianos. La dinastía de Piamonte-Cerdeña —y sobre todo uno de sus mejores servidores, Radicati— se mostraba desde comienzos del siglo completamente entregada al césaropapismo, más o menos ilustrado, que la llevaba a reclamar el derecho de nombrar arzobispos y abades, haciendo frente al Papa en la tramitación de asuntos puramente eclesiásticos. Más tarde, en Parma, el ministro Tillot se revelaba un partidario celoso del despotismo a lo José II. Desamortizó los bienes eclesiásticos para disminuir la influencia del clero; y sometió a los sacerdotes a la autoridad de un tribunal especial. En Génova, por análogas razones, se llegó durante algún tiempo a la ruptura con la Santa Sede. En Nápoles, Tanucci, que había expulsado a los jesuitas, llevaba adelante idéntica operación. Pero fue la Toscana la que fue más lejos, bajo el reinado del gran duque Leopoldo, hermano de José II. Aquel déspota, aún más «ilustrado», tendía a una iglesia toscana prácticamente independiente de Roma, cuyo jefe espiritual hubiera sido su devotísimo *Scipione Ricci*, Obispo de Pistoya y sobre la cual, el mismo soberano hubiera ejercido la autoridad suprema. Ricci, en su *Instrucción pastoral* reconocía al Rey *treinta y un derechos* en materia religiosa. Tomáronse las mismas medidas que en Austria, y más radicales aún. En el *Sínodo de Pistoya*, reunido en 1786, no se limitaron a votar textos de sabor galicano o febroniano; pasando al terreno dogmático, los participantes en aquella reunión, en la que eran muchos los amigos de los jansenistas, adoptaron las tesis de Bayo, Jansenio y Quesnel; reformaron la liturgia, autorizando el empleo de la lengua vulgar, rigieron la disciplina de los sacramentos, incluso el del matrimonio, y decidieron que todas las órdenes monásticas debían seguir la misma regla, la de San Benito, «adaptada al método de vida de los Señores de Port-Royal». Muy satisfecho de todo aquello, Leopoldo convocó un Concilio en Florencia para hacer ratificar aquellas decisiones; pero, a partir de la sesión preliminar, la oposición de los obispos fue tan viva que hubo de renunciar a su proyecto. Al mismo tiempo, las desventuradas decisiones exasperaron al buen pueblo creyente. Los decretos gubernamentales trataban de reglamentar los menores detalles del culto y de la devoción. Por ejemplo, se prohibía encender más de catorce cirios ante un altar; y el decimoquinto podía ser apagado por la policía. Se prohibía mostrar a los fieles las reliquias que los «ilustradísimos» ministros consideraban falsas, el cinturón de la Virgen, por ejemplo, cosa de la que el pueblo se mostraba profundamente lastimado. Cuando se ordenó que a las Madonnas se les quitaran los *Mantellini*, velos con que habitualmente se las cubría, para no presentarlas así más que en las grandes solemnidades, ocurrió la explosión. Estallaron rebeliones y motines, sobre todo en la propia diócesis de Ricci, Pistoya-Prato. La subida de Leopoldo al trono imperial (1790) trajo como consecuencia su marcha de Florencia y su sustitución por su hijo Fernando III que, más prudente, puso término a la experiencia. Cuatro años más tarde, Pío VI se decidió por fin a condenar las tesis de Pistoya, y el mismo Scipione Ricci se sometió. ¡Verdad es que, en aquel momento, era mayor la preocupación por la presencia en Italia de los *sans-culottes* franceses que por el número de cirios que debían encenderse!

Atacado así por todos los frentes, aun en sus más innegables derechos, el Papado parecía sacudido desde sus bases. Un folleto pintoresco, pero bastante infame, titulado *Le Pape en chemise* corría entonces por Europa. Leíase en él: «La Cristiandad será feliz cuando el Papa sea reducido a la condición de abate de San Pedro.» No había más, pero era bastante grave el hecho de que semejante fórmula hubiera hallado una pluma que la escribiera. En cuanto a creer que la Cristiandad sería más dichosa cuando no tuviera jefe ni guía, era otro asunto. La experiencia permitía dudar de ello.

La Europa desgarrada

¿Jefe moral de los pueblos cristianos, guía de naciones el Papa? Ya no era esta la cuestión.

El siglo XVII, a partir de los tratados de Westfalia, había mostrado qué débil era el peso de la influencia del Vicario de Cristo en las discusiones en que los Estados-Naciones trataban sus intereses.[1] Y el siglo XVIII consagra tal decadencia. Congresos, negociaciones, tratados: en todo, Roma estaba ausente. Protesta, pero en vano. Como potencia temporal, ya no está a la altura de las que guían al mundo; en la política de equilibrio de fuerzas, no sirve ni siquiera como apoyo. Como potencial espiritual, ya no sabe —o no lo sabe todavía— recordar a los hombres los principios que el Cristianismo debiera imponer a las relaciones internacionales. Una gran voz se había callado: y podría preguntarse si no sería para siempre.

Si se quiere medir con qué desenvoltura las grandes Potencias tratan a la Santa Sede, basta con seguir los asuntos, llenos de múltiples incidentes, de Nápoles y Sicilia, de Parma y de Plasencia. La cuestión de la sucesión de España, en 1700, colocó a Clemente XI en una situación muy delicada; soberano de las «dos Sicilias», posesiones de los españoles, se hallaba mezclado, sin quererlo, en las luchas de los dos rivales; y tanto un campo como el otro querían atraérselo. Y cuando se negociaron los tratados de Utrecht y Rastadt, se dispuso de aquellos feudos pontificios sin apenas consultar al Papa; el Reino de Nápoles fue entregado al Emperador Carlos VI y la Sicilia al nuevo Rey de Cerdeña. Mucha habilidad necesitó Inocencio XIII para lograr que se le reconociera un derecho de investidura. Algunos años más tarde se planteó la cuestión de otros feudos pontificios: Parma y Plasencia; sin preocuparse lo más mínimo de la soberanía de San Pedro, el Emperador prometió aquel gran ducado a don Carlos, hijo de Isabel de Farnesio. En el Congreso de Cambrai, Inocencio XIII se apresuró a elevar una vigorosa protesta; pero hubo de doblegarse a la voluntad de la Corte austríaca. Diez años más tarde, a la muerte del último duque Farnesio, realizóse la transmisión a la casa de España, sin que la Santa Sede fuera advertida: Clemente XII se negó a reconocer al nuevo soberano, pero tres años más tarde veíase obligado a ceder. En vano reclamó Benedicto XIV, al tiempo de las negociaciones de Aquisgrán, un reconocimiento de sus derechos; ni siquiera obtuvo respuesta. A finales del siglo, en 1787, era abolido hasta el signo exterior de la soberanía —tan vaga y nominal— que la Sede Apostólica conservaba sobre Nápoles: el Rey de las Dos Sicilias dio a entender a Roma que, en adelante, no enviaría más la famosa hacanea blanca portadora de los 7 000 escudos de oro, cosa que entristeció mucho al pueblo romano, que tanto se regocijaba con aquella fiesta. Pío VI protestó; pero, una vez más, en vano.

Todos eran incidentes significativos. Pero podría decirse que hasta ahí no se trataba más que de supervivencias arcaicas y que era muy normal que los Estados modernos quisieran liberarse de una soberanía feudal que ya no tenía razón de ser. Pero este despojo sistemático del Papado traducía un estado de ánimo. Las potencias no se conducían con semejante insolencia solamente para disponer de los bienes pontificios, sino para mostrar que no aceptaban ya los consejos y, menos aún, el arbitrio del Papa. Los príncipes saben volverse a él cuando se trata de lograr el apoyo para sus propias ambiciones; por ejemplo, el de Prusia, que suplica humildemente a Benedicto XIV que reconozca su nuevo título de Rey. Pero en cuanto media un conflicto de intereses, nadie piensa en apelar al Pontífice. ¡Y si él se propone intervenir, se le aparta sin más! En 1730, cuando estalla el asunto de Córcega, Clemente XII ofrece a Génova su intervención como mediador; y sufre una humillante negativa...

Así llega a sus definitivos resultados el proceso de laicización de la política, que ha seguido su curso desde el siglo XV. Ni es preciso añadir que la idea de Cristiandad y de fraternidad cristiana ya no tiene sentido alguno. Y tan anacrónica como ella es la de las Cruzadas; los turcos, además, están en plena decadencia; y, por débiles que todavía sean los rusos, se bastan para vencerlos, «batiendo los tuertos a los ciegos», en frase de Federico II. Comiénzase incluso a preparar el reparto del Imperio otomano. Ni siquiera existe ya aquel medio de man-

1. Cfr. vol. VIII, cap. III.

tener cierta apariencia de unidad entre los cristianos.

¿Qué queda para instaurar las relaciones entre los Estados de Europa? La famosa política de equilibrio europeo, inaugurada en los tratados de Westfalia, y que ha laborado contra Luis XIV y sus intentos de hegemonía. Pero, aunque la Francia del Gran Reinado haya sido vencida, no por ello se ha asegurado la paz. Ni tardarán en manifestarse las dificultades entre los aliados de la víspera: surgen nuevas ambiciones. Mientras el Emperador, separándose del Sacro-Imperio en descomposición, trata de reforzar su autoridad en Austria, al norte de Alemania la dinastía de los Hohenzollern constituye el Reino cuya ambición será siempre lograr la unidad del mundo germánico. Inglaterra, que acaba de descubrir su vocación marítima y colonial, practica en el Continente un juego de básculas que le permite, en Asia y Africa, arreglar sus cuentas con la indolente Francia. Todavía misteriosa en la inmensidad de sus llanuras, Rusia adivina ya que un día será grande su peso en los destinos de Occidente.

Por doquier se afirma el nacionalismo y, en la segunda mitad del siglo, hace rápidos progresos, cuando las diversas literaturas nacionales sacuden la tutela de las letras francesas. Herder, Grumm, Winckelmann y, muy pronto, Goethe, ayudan al alma germana a adquirir su propia conciencia; y Federico II alaba sin recato a «la querida patria alemana». Los ingleses, *por cierta emulación frente a los franceses* y por espíritu de lucha, tienden a cerrarse en su singularidad e insularidad; para rechazar toda influencia extranjera, declaran: «Están en juego nuestro comercio y nuestras manufacturas»; la superchería del escocés MacPherson no les impide el deseo de conocer sus propias raíces. Los españoles ensalzan la belleza de su idioma, exaltan la Hispanidad: e incluso los jesuitas expulsados, como el Padre Masdeu, enumeran con orgullo los títulos de gloria de su patria. Y hasta en Italia —aquella Italia, «expresión geográfica»— se descubre el sentimiento nacional con Muratori, Denina, Alfieri... «Italia observa y espera», escribe Catalina II. El espíritu del siglo XIX se anuncia por todas partes.

Basta consultar un cuadro cronológico para ver *que la guerra es endémica* a lo largo de aquel siglo al que gustosamente nos imaginamos amable y futil, ocupado en fiestas galantes y en diversiones ligeras. La guerra estalla a propósito de la cuestión italiana que ha suscitado Alberoni, ministro de los Farnesio de Parma ante la Reina Isabel Farnesio en España. Vuelve a encenderse con ocasión de la sucesión al trono de Polonia. Aumenta en extensión cuando se inicia el conflicto de la sucesión de Austria —dura ocho años, de 1740 a 1748— y sólo admite otros ocho años de tregua para volver, más violenta, con la Guerra de los Siete Años (1756-1763). Se lucha en Francia, en Alemania, en Italia, en los Países Bajos; se combate en el mar y en las lejanas colonias. Y el juego de alianzas que se atan y desatan, se hunden para restablecerse de nuevo, muestra de manera suficiente que el cinismo triunfa por doquier. Las potencias más importantes manejan esas piezas con una audacia que redunda en provecho propio; pero los pequeños Estados comienzan a preguntarse si el derecho a la existencia les será garantizado todavía por mucho tiempo y si no estarán destinados a ser el pasto de la voracidad de los grandes.

¡Muerta, bien muerta está la Europa cristiana! ¿Qué queda ya de los vastos proyectos elaborados por ánimos generosos para reconstruir la unidad de Occidente; los proyectos de Dubois, de Crucé, de Sully o de Grocio? Verdad *que existen todavía hombres capaces* de hacerlos y exaltarse; pero aun ellos mismos se dan cuenta de lo que hay de quimérico en sus ideas. Para limitar los derechos de las soberanías nacionales, habría que imponer la soberanía del Derecho... ¿quién sería capaz de hacerlo? Leibniz, a finales del siglo XVII, se había embriagado con la visión mística de una «catolicidad» reconstruida, en la que protestantes y romanos se reconciliarían y Europa se encargaría de llevar a cabo la unidad del mundo, educando a todos los pueblos en su civilización; pero en aquellos últimos años había comprendido que su ardor impaciente estaba adelantado con respecto al tiempo, que los más bellos proyectos del mundo nada podían contra los estúpidos

intereses de la ambición, y murmuró con tristeza: «Hay fatalidades que impiden al hombre ser dichoso.» Tras él, en 1713, el abate de Saint-Pierre, expone un *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe,* en el que imagina la unión de todos los soberanos en un pacto colectivo, cuya aplicación sería vigilada por un «Senado europeo» de cuarenta miembros, verdadero gobierno federal con sede en la «Ciudad de la Paz»; pero no decía quién iba a garantizar los poderes de ese Senado y con qué medios contaría para hacer ejecutar sus órdenes, cosa que observaría Juan Jacobo Rousseau al resumir aquel proyecto.[1] Wesley, Mably, elaborarán también grandes planes, pero todos chocarían con la misma invencible dificultad: ¿en qué fundar el Derecho? ¿Cómo imponer a los intereses y a las pasiones el respeto por los principios? Ya no existen un San Bernardo, un Gregorio VII o un Inocencio III para recordar a las potencias de la tierra el sentido de su debilidad y dependencia. Las fuerzas humanas —hubieron de meditar Leibniz y más tarde Wesley— son impotentes para realizar una tarea cuyo perfeccionamiento pertenece a Dios: ese Dios al que el abate de Saint-Pierre no deja lugar alguno en su sistema, y al que igualmente ignoran Bentham y Kant...

¿Puédese poner otra cosa en lugar de una concepción cristiana del mundo? Existe, desde luego, en ese siglo XVIII en el que triunfa el cosmopolitismo, una Europa de magníficos espíritus, la de los filósofos y los enciclopedistas, que se mantienen en constante correspondencia, en la que el francés es el idioma universal y en la que crea un acuerdo de sentimientos cierta identidad de puntos de vista. ¡Y cuán teórica es, cuán abstracta, sin influencia en los grandes acontecimientos de la política internacional, esa Europa de los filósofos! Entre ellos, el único que se interesa seriamente por las generosas ideas del abate de Saint-Pierre es Juan Jacobo Rousseau, a quien los otros combaten y satirizan. Los «déspotas ilustrados» se declaran discípulos de los filósofos, pero son los primeros en practicar una política de fuerza y engaño. Cuando lee la *Memoria para la Paz Universal,* Federico II estalla en carcajadas: «La cosa es muy realizable —escribe a Voltaire—; no falta más que el consentimiento de Europa y alguna otra bagatela.» El «Faustrecht» le parece un método más seguro. Ya Alberoni, otro espíritu avanzado, había formulado este principio realista con respecto a la nueva Europa: «cortar Estados y Reinos como si se tratara de quesos de Holanda». Regla que bien pronto alcanzaría una explicación.

1. Arcerca de este tema, cfr. Bernard Voyenne, *Petite Histoire de l'idée européenne* (París, 1954).

El primer reparto de Polonia

El último cuarto del siglo contemplará el desarrollo de uno de los dramas más dolorosos que haya conocido la historia europea. En treinta años, un gran Estado es borrado del mapa y despedazado entre sus tres vecinos. Con él desaparece uno de los países en que el catolicismo romano ha echado más sólidas raíces, un bastión de la Iglesia en la Europa septentrional. El *reparto de Polonia* es tal vez el más siniestro cuarteamiento que haya podido sufrir el edificio del orden antiguo, pronto a desmoronarse.

Desde la muerte de Sobieski, la «República» de Polonia, bajo la presidencia de sus reyes, no ha dejado de declinar.[1] Aquel Estado situado en vastas llanuras, sin fronteras naturales, y que cuenta entre sus diecisiete millones de habitantes a grandes minorías extranjeras, necesitaría, más que de otra cosa, de un sólido armazón. Y de hecho, lo que reina es la anarquía. No posee ni finanzas ni ejército permanente; su régimen político es una locura, con esa monarquía hereditaria sometida a la tutela de la Dieta, con ese inconcebible «derecho de libero veto» que permite a cualquier miembro de la Cámara oponerse a una decisión tomada por los demás.

En numerosas ocasiones, sus vecinos, y so-

1. Cfr. vol. VIII, cap. V.

bre todo Prusia y Rusia, han pensado —como dice el Rey Sargento— en «repartir el pastel». A la espera de poder realizar semejante operación, los Zares, sobre todo desde Pedro el Grande, procuran mantener en el desgraciado país el desorden y la impotencia; y sus embajadores se portan casi como «protectores». Por otra parte, es fácil a los rusos y prusianos apoyarse en los «disidentes» ortodoxos y protestantes, a los que el catolicismo excluye de todos los derechos políticos. Tan peligrosa situación dura hasta casi el 1760, a pesar de los esfuerzos de algunos clarividentes patriotas como el príncipe Czartoriski, celoso partidario de una reforma política; como el Padre Ponarski, cuya acción pedagógica y moral va a preparar una renovación de la conciencia nacional.

En 1763 el Rey Augusto II muere. Catalina II acaba de subir al trono de Rusia; Federico II es dueño de Prusia; Francia, tradicional aliada de Polonia, vencida ahora en la Guerra de los Siete Años, está incapacitada para intervenir. Prusia y Rusia se ponen de acuerdo para hacer elegir a un joven noble polaco, favorito de Catalina, Estanislao Poniatowski; no le falta inteligencia ni patriotismo, pero es débil y, lleno de deudas, depende demasiado de la Zarina. Para asegurar el éxito de su candidato, las tropas rusas avanzan hasta Varsovia. La brutal intervención provoca una exaltación del honor nacional; al llamamiento de los Czartoriski, la Dieta habla de suprimir el *liberum veto*. El embajador ruso, Repnine, contesta reclamando la igualdad de derechos para los protestantes y ortodoxos, lo que desencadena entre éstos una gran agitación. Se va a votar la supresión del estúpido artículo: inmediatamente aparecen argumentos «provistos de cañones y bayonetas», como dice Federico II; y la Dieta se dispone a deliberar bajo la vigilancia de los soldados rusos.

A pesar de la general abulia, se organiza la resistencia. Entre los más ardientes opositores hay algunos obispos: Repnine hace que los granaderos secuestren al de Cracovia y lo envía desterrado a Solensko. Aterrorizados, los diputados votan el mantenimiento del *liberum veto* —«esa joya de la Constitución», comenta Repnine con ironía—, y la supresión de las leyes contra ortodoxos y protestantes. Rusia se declara «Protectora» de las leyes y de las libertades de la República.

Tan grande es el ultraje que la mayoría del pueblo polaco reacciona. Estalla la guerra civil, guiada por magnates y obispos, en nombre de la libertad y la fe. Pero, en dramáticas circunstancias como aquéllas, los polacos no saben unirse. Los jesuitas y la mayoría de los religiosos piensan que hay que formar un bloque en torno al Rey Poniatowski. Los nobles y algunos obispos patrocinan la *Confederación* que se constituye en *Bar*, en Podolia, y que está falta de jefes y organización. Anúnciase —hecho insigne— que la Polonia liberada restablecerá las leyes contra los disidentes religiosos: de pronto desaparece toda dificultad para que Repnine subleve a los ortodoxos. Estalla una terrible rebelión que, según se dice, causa 200 000 víctimas, mientras las tropas rusas entran en acción contra los «rebeldes», es decir, los confederados de Bar.

Se llega al momento trágico. En vano envía Choiseul una misión militar francesa, en la que toma parte Dumouriez, para aconsejar a los polacos libres. En vano empuja a Turquía a una maniobra de contraataque, a la que hace ineficaz la derrota naval de Tchesmé. En 1770, Federico II toma la iniciativa del despedazamiento de Polonia, por temor a que Rusia y Austria, si se ponen de acuerdo para devorar parte del Imperio turco, se hagan demasiado poderosas. La astucia consistía en introducir a María Teresa en su propio juego, ofreciéndole participar en la operación. Se necesitarán dos años de negociaciones diplomáticas para vencer los escrúpulos de la Emperatriz.

A este punto, un historiador católico no puede menos de proponerse una grave pregunta: ¿Cómo no dice nada el Papa? ¿Cómo asiste silencioso, impotente, a los preparativos de una bárbara carnicería política? María Teresa tiene escrúpulos: las proposiciones de los «dos monstruos» la horrorizan. «No comprendo —escribe— la política que permite que en el caso de que dos se sirvan de su superioridad para oprimir a un inocente, un tercero pueda y deba

imitarles cometiendo la misma injusticia.» Teme «perder el honor y el respeto de Europa». ¿No podía acaso elevarse una poderosa voz que protestara contra la infamia que se estaba tramando y recordara a la católica María Teresa sus deberes de Reina cristiana? Una simple amenaza de intervención de los Habsburgos, a la que Francia se hubiera asociado sin duda alguna, hubiese hecho retroceder a las fieras. Pero el Papa es el pobre franciscano Clemente XIV, que está demasiado ocupado en preguntarse si suprimiría o no a la Compañía de Jesús. Así, pues, no dirá nada.

Junto a María Teresa está José II, su hijo, al que no afligen tantos escrúpulos. «¡Basta de jeremiadas!» —grita a su madre—. Esta cede; y la razón de Estado le dicta una frase apenas creíble: «Hay que saber decidirse, y no perder por un mínimo provecho la propia reputación y rectitud delante de Dios.» Un mínimo provecho: es decir, que sus escrúpulos de conciencia deben ser pagados con un gran provecho...

El 25 de julio de 1772 se firma en San Petersburgo el *primer reparto de Polonia*. El tratado comienza con una invocación a la Santísima Trinidad. Catalina II se queda con la mayor parte de Lituania, con 1 600 000 súbditos; Federico se contenta con 700 000: la Prusia polaca, excepto Danzig y Thorn; María Teresa, a quien decididamente han aprovechado los escrúpulos, recibe la Galitzia y el condado de Zips, con 2 600 000 habitantes. Se precisa un año de ocupación para obligar a la Dieta a consentir en semejante desmembramiento de la patria. En cuanto a la deplorable Constitución, los vencedores exigen que no sea modificada; lo que les permitirá veinte años más tarde, en 1792, poner término a la obra. Ha triunfado la política realista; la política sin fe y sin escrúpulos; pero ¿no es un peligroso ejemplo ese sistema «copartícipe», como entonces se le llama? Europa no tardará mucho en darse cuenta de ello.

El reparto dejaba a la Polonia propiamente dicha, que era la parte más católica del país, intacta en principio, pero vacilante, inquieta por su porvenir, minada por las audacias del «siglo de las luces» y desequilibrada por la supresión de la Compañía de Jesús, que siguió poco después. Algunos hombres valerosos trataron de despertar la conciencia nacional y católica del pueblo polaco; así, Mons. Grabowski, Príncipe-Obispo de Varmia, cuyo *Apóstrofe a la Patria* no carece de vehemencia, o los padres basilianos, que hicieron un meritorio esfuerzo por el despertar del pueblo.

En las zonas anexionadas a Prusia y Austria no sucedió nada. Federico II era demasiado escéptico y María Teresa y José II demasiado católicos para que suscitaran alguna persecución; en la Rutenia, convertida en zona austríaca, fue incluso creada una diócesis. Pero bien diverso fue lo ocurrido en las regiones detentadas por los rusos. A pesar de las promesas suscritas por Catalina II, la rusificación de los católicos fue llevada con bastante intensidad. Verdad es que la Emperatriz quería dar asilo a los jesuitas en sus Estados, pero no deseaba que el catolicismo se mantuviera en Ucrania. Sobre todo los uníatas fueron objeto de repetidas medidas vejatorias y, poco a poco, con el apoyo desgraciado de algún obispo, como Mallo, de Mohilev, se preparó la desorganización de la Iglesia uníata de Ucrania. Pero aquello no era más que una consecuencia menor del drama cuyos dos actos decisivos no tardarían en representarse, y al término del cual, Polonia sería borrada del mapa durante más de cien años.[1]

Todo avanza hacia una gran Revolución[2]

¿No existía acaso otro gran país católico que daba inquietantes síntomas de fragilidad y del que podría preguntarse si no iría a hundirse

1. El segundo y tercer reparto de Polonia serán estudiados en el volumen siguiente de la presente HISTORIA DE LA IGLESIA.

2. El título y contenido de este párrafo podrían sugerir la idea de una casi fatalidad de la Revolución. Hay que matizar esta impresión. Primero, es muy cierto que si numerosos observadores han anunciado la Revolución de 1789, ninguno la previó tal como ha sucedido. Hay que subrayar también que si la influencia de las ideas filosóficas fue innegable en

bien pronto en medio de terribles sacudidas? Francia, la misma Francia que en el siglo precedente había encarnado en su plenitud el ideal del orden, disciplina y armonía; la Francia «clásica». No podía dudarse de ello: en su seno se desarrollaba una crisis, cada vez más grave, a medida que avanzaba el siglo. Crisis política en apariencia, pero que —al contrario de lo que se observaba en Polonia— complicaba a la religión misma. Muchos talentos clarividentes medían perfectamente la gravedad de la situación. Menos de cincuenta años después de la muerte de Luis XIV, en 1753, D'Argenson, secretario de Estado para asuntos extranjeros, escribía: «Todo camina hacia una gran revolución en la religión y en el gobierno.» Treinta años más tarde, en 1785, la catástrofe parecía tan fatal y el plazo tan próximo, que el viejo Cardenal De Bernis deseaba morir antes de que el drama que él preveía hubiera estallado.

En los últimos años del Gran Reinado —recordémoslo[1]— eran ya perceptibles síntomas bastante inquietantes. El magnífico edificio había dejado ver sus grietas. No se ponía en tela de juicio los principios, todavía encarnados en una imponente majestad. Pero comenzábase ya a discutir su aplicación. Los privilegios de ciertas clases sociales no eran admitidos sin dificultad. Inquietaban a todos las guerras siempre reanudadas, los gastos excesivos, el creciente peso de los impuestos. Francia estaba fatigada y revuelta. Algunos hombres valerosos y clarividentes se habían atrevido a manifestar en voz alta que eran indispensables algunas reformas de estructura: Vauban, Fénelon, Boisguillebert. Pero nadie les había prestado oído; incluso se trató de imponerles silencio. Entretanto, las nuevas ideas iban extendiéndose poco a poco y comenzaban a minar las bases espirituales y morales en que descansaba el régimen. Una crisis de conciencia mezclaba insensiblemente sus efectos a la crisis latente de la vida política y social.[1]

Desaparecido el Gran Rey, la doble crisis se agravó con extrema rapidez, y a lo largo del siglo dejó sentir cada vez más sus efectos hasta el momento en que desemboca, en su consecuencia lógica, la Revolución ya prevista por D'Argenson. A primera vista, habría en ello motivos de sorpresa. No se discierne qué razones materiales han podido determinar la ruptura consumada en 1789. La prosperidad de Francia era de las que raras veces se habían dado en el curso de su historia. Ni una sola vez, de 1715 a 1792, había sido invadida por ejércitos extranjeros; una sola, en 1720, conoció los estragos de una gran epidemia, y aun en esa ocasión la peste quedó limitada a Marsella y su región. Su agricultura no cesó de enriquecerse: barbechos y terrenos baldíos disminuyeron en provecho de las tierras cultivadas. El comercio y la industria eran florecientes. Por entonces se completaba la admirable red de carreteras que duraría hasta nuestra época, mientras que gran número de ciudades se beneficiaban de vastos planes de urbanización que aún hoy constituyen su orgullo. Por lo demás, las cifras nos proporcionan una prueba evidente de tal prosperidad: la población, que había disminuido ligeramente durante el siglo XVI, creció de manera sorprendente, pasando de los 18 millones en 1715 a cerca de 27 en 1789, es decir, más que Inglaterra (15) y Prusia (9) juntas. «La Revolución —dice con justicia Mathiez[2]—

la Revolución, no fueron los filósofos quienes inmediatamente la desencadenaron: nadie sale a luchar a la calle porque haya leído el *Contrato social.* La causa inmediata de la Revolución es de orden financiero; la burguesía, ya afianzada, temía la bancarrota, la «horrenda bancarrota», que dirá Mirabeau; y se indignaba con la superchería del Estado. Por ello hizo la revolución. Solamente después acaeció la explosión social y antirreligiosa. Solamente puede hablarse de fatalidad de la Revolución en la medida en que el Antiguo Régimen se manifestaba incapaz de reorganizar las finanzas.

1. Cfr. vol. VIII, final del cap. IV.

1. Cfr. todo el cap. I del presente volumen.

2. *La Révolution française,* París, 1923, volumen VIII, p. 13. Y el mismo autor comprueba que la banca se multiplica bajo Luis XVI; se constituyen sociedades por acciones, y los cargos de agentes de bolsa doblan sus sueldos. El país se enriquecía...

no estallará en un país debilitado, sino, por el contrario, en una nación floreciente.»

Pero —otras épocas nos brindan la prueba— puede uno encontrarse con un país en la plenitud de sus fuerzas, en plena prosperidad, pero dominado por un gobierno débil y un régimen en plena anarquía. Francia sufría entonces una triple crisis, política, financiera y social; y los tres elementos estaban estrechamente mezclados. El poder real se degrada; salvo en los diecisiete años (1726-1743) en que el prudente Cardenal Fleury mantiene en sus manos los destinos del Reino, la autoridad es inferior a las exigencias de sus deberes. La Regencia (1715-1723) es tiempo de amables locuras, en el que parece posible resolverlo todo con expedientes; el reinado personal de Luis XV (1743-1774), en el que no faltan ni inteligencia ni lucidez, cede a la negligencia y al descuido escéptico; el de Luis XVI (1774-1789) se desliza hacia la debilidad. Mas, en un sistema absolutista, ¿qué justificación puede darse a unos señores que no saben asumir los deberes de su cargo y que no se preocupan ya del bien común? En el declinar del poder, los privilegios se hacen más arrogantes; tanto los antiguos de la nobleza como los nuevos de la economía: resultan bastante más insoportables en los últimos años del régimen que en los días de Versalles. Luis XIV no hubiera tolerado jamás que la alta nobleza presiona al Rey, o que unos simples tribunales, los Parlamentos, se atrevieran a enfrentarse con el gobierno; sus descendientes, en cambio, se resignan a ambas cosas. E instantáneamente, las reformas que hubieran podido remediar la situación resultan imposibles. Como sucede bajo todos los regímenes impotentes, la Francia del siglo XVIII se ha convertido en el coto cerrado de castas e intereses.

Y esta falta resulta tanto más grave cuanto que el movimiento ideológico ha ampliado su extensión. Desarróllanse doctrinas que ya nada tienen de común con aquellas en que se asienta el sistema. Afírmanse nuevos principios: basta con leer *El espíritu de las leyes* y *El contrato social.* De año en año, a medida que pasa el siglo, la opinión pública aparece más conquistada por las nuevas tesis; a partir de 1770, ese fenómeno será una marea, una ola incontenible. Cada vez se acepta menos el obedecer sin discusión a una autoridad que no se imponga por méritos propios; se toleran cada vez menos las desigualdades sociales y financieras, a las que ya nada justifica. La situación se va haciendo trágica: de una parte, un régimen fosilizado, endurecido en sus rutinas, cerrado en sus prerrogativas; de otra, una nación que quiere cambios y que desea llegar a ellos sin recurrir a la violencia. La Revolución no será la explosión de cólera de un pueblo desgraciado, sino resultado —casi azaroso— de una sucesión de errores e incomprensiones, impuestas a gobiernos demasiado débiles por la astucia y el interés.

La historia de Francia en el siglo XVIII —que sería inútil reconstruir aquí— es la historia de las ocasiones perdidas y de los tolerados abandonos. No faltan hombres inteligentes capaces de ver con claridad lo que debiera hacerse; pero aquéllos en quienes la autoridad se encarna no poseen ya la energía necesaria para sostenerlos. Así fracasa Machault d'Arnouville en su tentativa para reorganizar los impuestos sobre bases más justas; así el triunvirato Maupeou, Terray, D'Argenson se viene abajo en su esfuerzo por acabar con los privilegios, especialmente los de los señores del Parlamento; así, bajo Luis XVI, Turgot fracasa en su vasta empresa por la reorganización simultánea de las finanzas y de la economía de Francia. El país se mantiene en pie durante mucho tiempo, gracias a su enorme vitalidad y a que sus organismos administrativos son sólidos, amén de que en un viejo pueblo tradicional se precisa mucho tiempo para que los fundamentos del orden comiencen a vacilar. Pero los engranajes del régimen se entorpecen poco a poco; los intendentes, sabedores de que nadie les asistirá si se enfrentan con los poderosos, les dejan hacer. En el instante en que acaba de formularse una doctrina revolucionaria y en que aparece un personal revolucionario que quiere participar en el poder y acabar con los privilegios, se crea una situación revolucionaria. Estos tres elementos necesarios para una revolución aparecen juntos a finales del reinado de Luis XVI: la explosión no tardará en producirse.

¿Será puesta la Iglesia en tela de juicio en esa revolución que se prepara? De ello están convencidos los observadores que profetizan la catástrofe. Recordemos la frase del ministro D'Argenson; o aquella del Cardenal De Bernis, a la que ya aludimos, y que es más significativa: «Soy viejo y quisiera acabar mis días sin ser testigo de la Revolución que amenaza al clero y a la religión»; y ni siquiera habla de la subversión que amenaza al orden social y al Estado. De hecho, la Revolución, que en sus comienzos no será en absoluto hostil a la Iglesia, bajo la influencia de determinados espíritus y la presión de los mismos acontecimientos, tomará en seguida un señalado carácter antirreligioso.

Bastaría con un mínimo de reflexión para comprender que no podía ocurrir de otra manera. La Iglesia, como hemos visto,[1] estaba íntimamente unida al régimen, estrechamente asociada a las estructuras de la monarquía, con su púlpito «adosado al trono», sus obispos nombrados por el Rey y tratados con demasiada frecuencia como grandes funcionarios, su clero «galicano» más adherido, sin duda alguna, a su jefe temporal que a su respetado pero lejano jefe espiritual. Hasta la fe cristiana parecía aliada del sistema de la monarquía absoluta, puesto que, al sustentar el «derecho divino» de los Reyes, aseguraba sus bases. Era, pues, imposible que los resquebrajamientos que se producían en el régimen no tuvieran sus repercusiones en la Iglesia.

Por otra parte, los filósofos y los «espíritus fuertes» no se engañaban cuando dirigían sus asaltos a la vez contra el sistema político y social y contra el catolicismo, su doctrina y su organización. Daniel Mornet[2] no ha separado, a lo largo de su minuciosa encuesta, la propagación de la «filosofía antirreligiosa y la de las ideas revolucionarias»: demuestra que están aliadas, estrechamente asociadas. Cuando los filósofos denuncian el fanatismo... ¿qué es lo que están criticando? ¿La «intolerancia» de la Iglesia, su pretensión de imponer sus propias creencias por la fuerza, y de castigar los cuerpos para salvar las almas, o bien la intervención del Estado, del «brazo secular», que castiga crímenes espirituales con penas muy temporales? Critican ambas cosas a la vez. Y en esa asociación, quien sale perdiendo es la Iglesia: los poderes públicos defienden mal, débilmente o con mala fe, los bastiones de la religión; en cambio, sucede muchas veces que cargan a la Iglesia la responsabilidad de una falta, de un auténtico acto de fanatismo que ella no ha deseado.[1]

La creciente Revolución considera, pues, «a la religión y al gobierno», a la Iglesia y a la

1. Cfr. comienzo del cap. IV, en el vol. VIII.
2. En sus *Origines intellectuelles de la Révolution*, cfr. Notas bibliográficas.

1. Por ejemplo, en el penoso asunto del Caballero de La Barre. Este joven noble de veinte años, que residía en Abbeville, se dejó arrastrar —dice Voltaire— por «jóvenes aturdidos a los que la demencia y el libertinaje llevaban hasta públicas profanaciones». Habiendo sido profanado un Crucifijo, la encuesta (llevada de manera poco regular) condujo a su arresto y, después, a un proceso en el que influyeron muchísimo las pasiones de partido de una ciudad pequeña como aquélla. La Barre fue condenado por el tribunal *laico*, y decapitado. Por lo tanto, la responsabilidad del asunto incumbía solamente a los magistrados. Más aún, algunos eclesiásticos intervinieron para salvar al atolondrado: su propia tía, abadesa de Villancourt, que fue testigo en el proceso, el Obispo de Amiens, Monseñor de La Motte, que intervino ante el rey para suplicarle que concediera gracia al joven. El Nuncio desaprobó públicamente la severidad excesiva del arresto. Por otra parte, el cómplice de La Barre, Etallonde, verdadero autor de la mutilación del Crucifijo, pudo escapar a tiempo y llegar a Inglaterra gracias a algunos sacerdotes que le ocultaron y facilitaron la huida. Lo que no impide que el «asunto La Barre» no haya cesado de ser traído como argumento para demostrar el fanatismo de la Iglesia. Sobre tal asunto ha aparecido un estudio exhaustivo de Marc Chassaigne, *Le Procés du chevalier de La Barre* (París, 1920). El autor demuestra que Voltaire no movió un dedo en favor del condenado; tuvo bastante miedo al saber que, entre las cosas del joven se había hallado su *Diccionario filosófico* y trató al caballero de «pobre loco» y —suprema injuria— de «Polyeucto». Ni escribió sobre aquel asunto cuando, mucho después, el peligro había pasado.

monarquía, al Cristianismo y al régimen establecido, como solidarios. A los ojos de las masas, el clero aparecía con demasiada frecuencia «como un elemento útil para el Gobierno real, como una gendarmería espiritual y obediente, mientras la magistratura se las daba de aliada del pueblo». Las mismas cuestiones referentes a la fe habían adquirido un aspecto político, y el galicanismo acabó de unir ambas disciplinas, la del Estado y la de la Iglesia; ésta compartirá los destinos de aquél. Eterna lección de la Historia. Nunca, en el curso de los siglos, la Iglesia ha ganado algo de haber estado demasiado atada al orden establecido, excesivamente asociada a las estructuras temporales. No es ella quien provocará la caída del Antiguo Régimen —que perecerá por sus propias faltas—, sino que será arrastrada en la caída, se hundirá con él y quedará gravemente herida.

Pero ¿cómo podía la Iglesia apartarse del Estado? En no pocos aspectos era beneficiaria del régimen. Los hombres son siempre hombres, y aun los consagrados al servicio de Dios se liberan difícilmente de la servidumbre de Mammon. Como primer Orden del Estado, la Iglesia de Francia es rica, muy rica: el más grande latifundista.[1] Relativamente pobre en determinadas regiones, posee en otras, como Velay, Alsacia y Franco-Condado, grandes terrenos. Posesiones y dominios forestales, inmuebles, rentas y censos de todas clases, el conjunto representa un capital de unos tres mil millones de libras, a cuyas rentas se añaden los productos del impuesto eclesiástico, el diezmo, que está mal equilibrado y parece gravoso: un total de casi 250 millones de libras al año. Verdad es que el diezmo, a pesar de su nombre, no se eleva nunca al 10 por 100 de las rentas de los impuestos; verdad es, también, que de estos ingresos la Iglesia debe deducir, en la práctica, lo necesario para las obras de caridad y enseñanza. Pero no es menos cierto que esa enorme masa de bienes, en continuo crecimiento, inquieta e irrita. Tanto más que escapa a toda fiscalización. En efecto, el clero posee el privilegio único de administrar por sí solo su propia fortuna y decidir qué parte de sus rentas debe disponer al servicio del Estado. Parte, desde luego, bastante débil: unas 417 000 libras de los diezmos ordinarios y seis millones del «don gratuito». La innegable generosidad de numerosos sacerdotes no compensa, a los ojos del público, esa inmunidad que parece tanto más injusta cuanto que el necesitado Estado no deja de gritar su miseria y acrecentar los impuestos. El empeño que ponen las Asambleas del Clero en la defensa de la exención fiscal de los clérigos —como si se tratara de una prueba de su carácter sagrado— contribuye a imponer en los espíritus la convicción de que la Iglesia no desea el término del régimen de privilegios, uno de cuyos mejores defensores es el clero.

Por si fuera poco, lejos de apartarse del régimen de privilegios, la Iglesia del siglo XVIII lo acentúa en su propio seno. Señálase en la elección de obispos una evolución muy significativa: y no solamente en Francia, sino también en Austria y en el mundo germánico. A partir de la Regencia ya no se elige al episcopado sino entre la nobleza, incluso entre la alta nobleza.[1]

1. Por más que se ha exagerado mucho la importancia de la riqueza fundista del clero. El abogado Barrier decía, en su célebre *Journal,* que la Iglesia poseía la tercera parte del territorio. El historiador Marcel Marion, especialista en la Historia económica, se atiene a la quinta parte. Y esto es mucho aún. La fortuna inmobiliaria del clero debe ser inventariada provincia por provincia, cosa que ha hecho el abate Girault en su libro exhaustivo *Les biens de l'Église dans la Sarthe à la fin du XVIIIe siécle,* Laval 1953. Este autor, avalado por la Sorbona (prefacio de G. Lefèbvre) llega a un porcentaje medio (la tasa varía mucho, según las diversas provincias) de 10,47 por 100. El autor nota que los «Cahiers des États Généraux» han abultado mucho la riqueza del clero; donde los «Cahiers» dicen mitad, hay que leer, a lo más 37 por 100. Y el autor del prefacio explica que la propiedad eclesiástica, importante en el Norte y Este de Francia, decrece a medida que nos dirigimos al Oeste y, sobre todo, hacia el Mediodía.

1. Sabido es que se trata de una evolución general que prueba la fosilización del régimen. En el ejército, el edicto de 1781 exigirá cuatro generaciones de nobleza para ser oficial. En la marina, sólo los «talons rouges» podrán ser altos oficiales.

En vano han demostrado Bossuet y Bourdaloue que no bastaba con ser el hijo menor de una familia noble para convertirse en buen pastor de almas: los plebeyos no llegan más a la mitra. Cuando el Gran Vicario de Aviau, a quien todo Poitiers veneraba, fue propuesto para el episcopado por su propio Obispo el generoso Mons. de Saint-Aulaire, M. de Marbeuf, ministro de la Hoja de beneficios, lo rechaza porque —equivocadamente— se le considera de la pequeña nobleza. En vísperas de la revolución, de los 135 obispos de Francia, sólo hay un plebeyo; en cambio, los más brillantes apellidos están situados en las grandes sedes: un Montmorency en Metz, un Rohan (el célebre Rohan del asunto del Collar) en Estrasburgo, otro en Cambrai; tres La Rochefoucauld en Rouen, Beauvais y Saintes; dos Talleyrand-Périgord en Reims y Autun; un Polignac en Meaux, un Clermont-Tonnerre en Chalons-sur-Marne... ¿Cómo no iba a asociar la opinión pública a la jerarquía eclesiástica con la desigualdad social en lo que ésta tiene de menos admisible? ¿Cómo no iban a ser oídos los revolucionarios cuando aseguraban que, para deshacerse del Antiguo Régimen, había que abatir a la Iglesia? La subversión que espera el Cardenal De Bernis tiene aquí una de sus más evidentes razones.

¿Un clero revolucionario?

Puédese incluso preguntar si en el seno de la Iglesia no habría elementos ligados a la idea de un cambio, tal vez incluso de una revolución, cuya acción derribaría el orden establecido. Hay que subrayar aquí la importancia de un hecho frecuentemente descuidado por los historiadores que estudian los orígenes de la Revolución y que, sin embargo, será decisivo en su historia religiosa: la ya antigua existencia de un movimiento de «presbiterianismo católico», iniciado en los días de Luis XIV[1] y fuertemente respaldado por el jansenismo,[2] cuya descomposición no le hizo desaparecer. Traducíase en un latente antagonismo entre el «bajo clero», los curas de parroquia, capellanes y vicarios, y el «alto clero», demasiado rico y con mucha frecuencia lleno de altivez y desdén.

1. Cfr. vol. VIII, cap. V, párrafo «¿Sigue la Reforma?».
2. Cfr. vol. VIII, cap. II.

Tal movimiento tiene dos clases de causas: unas de orden práctico, demasiado temporales, referentes a la situación material en que se halla el bajo clero. Esta situación es, además, variable; ni tenemos por qué imaginarnos a todos los sacerdotes franceses del Antiguo Régimen semejantes a esos pobres párrocos cuya miseria llora el buen apóstol Voltaire, cuando «disputan una gavilla de trigo a sus parroquianos». El régimen sigue siendo el mismo que a principios del siglo XVII.[1] En principio, el párroco y su vicario (al que paga) deben vivir del producto de la parroquia, percibiendo los diezmos de los frutos del campo, los corrales, jardines y porquerizas: lo que, desde luego, no ocurre sin abundantes preocupaciones y disputas. De hecho, en gran número de casos, las rentas son percibidas por el «párroco primitivo»,[2] que puede ser incluso un obispo, una abadía o un capítulo catedral, que ya no cumple ninguna labor apostólica. En tal caso, el «párroco efectivo» debe recibir un salario fijo, suficiente para vivir, la «porción congrua» que, hacia 1789, es

1. Cfr. vol. VIII, cap. II.
2. Nos es difícil imaginar lo que era un «párroco primitivo». Ante todo, no se trataba de un párroco de la Edad de Piedra ni de un cura simple de espíritu... Cuando un establecimiento religioso —por ejemplo una abadía— había fundado una parroquia, ese establecimiento era, en la persona de su jefe —el abad en este caso— el «párroco primitivo», y el sacerdote que cumplía realmente las funciones parroquiales, era su «vicario perpetuo». El «párroco primitivo» celebraba la Misa Mayor en las fiestas solemnes. Existe cierta analogía entre «párroco primitivo» y «patrón», pero aquél era mucho más que un «patrón». El término «párroco primitivo» no aparece hasta el siglo XVII. (Se hallará una excelente explicación de esta institución —de la que en nuestros días no tenemos idea alguna— en E. Altette, *Le livre des treize curés de Beauvais* (Beauvais, 1934).

de 700 libras al año, cifra conveniente.[1] Pero en realidad, y con bastante frecuencia, no era dejado ese mínimo vital a los párrocos; a veces se ve reducido hasta 300 libras, lo que casi representa la miseria: en tal caso, la expresión «porción congrua» merece significar lo que el uso le ha atribuido. Y todavía no es nada junto a la situación real de muchos «sacerdotes habituados». Una cifra nos da la idea de la enormidad del abuso: de los 250 millones de rentas que percibe la iglesia de Francia, el conjunto del bajo clero no recibe más que 40.

Esta situación material, agría los caracteres en una época en que hace progresos la idea de igualdad. Pero lo que irrita más aún a aquel proletariado sacerdotal es el menosprecio que le dedican el alto clero y la nobleza. El fasto de los prelados insulta a su manera de ser. Tradiciones y costumbres de orígenes desconocidos privan a los párrocos congruistas de las pequeñas satisfacciones de la vanidad, de los honores que halagan al amor propio: si hay una ceremonia, si el señor Obispo anuncia su visita, el «párroco primitivo» se coloca en primer puesto y el «congruista» no tiene siquiera derecho a los bancos del coro. En sus memorias, cierto cura normando muestra a Monseñor que pasa con despejados modales en su coche, mientras que él, pobre vicario, «para librarse de los cascos de los caballos y del látigo del cochero insolente» debe echarse en la cuneta, con el sombrero bajo y todo salpicado. Los hidalgos no son más amables: ocurre con frecuencia, si se invita al párroco al castillo, que se le haga comer en la cocina. Todo lo cual crea un rencor más peligroso incluso que el que pudiera determinar la desigualdad en las rentas.

Así pues, las doctrinas que animan al bajo clero a tener conciencia de sus derechos y a oponerse a la jerarquía, se extienden en un terreno bien preparado. Bajo la influencia de las teorías de Richer, desde 1700, se sostiene públicamente que, en su origen, no hay diferencia entre obispos y sacerdotes. ¿No había, al lado de los doce apóstoles, setenta y dos discípulos a los que el Señor entregó también el «poder»? El capítulo X de San Lucas y el XX de los *Hechos de los Apóstoles* están ahí para apoyar semejante demostración. ¡Ya en 1700, el capítulo catedral de Chartres invita a su Obispo a proclamar públicamente los excelentes fundamentos de semejante tesis! El irónico abate Boileau, el párroco de Saint Sauveur-de-Beauvois, Guy Drapier, los dos Nicolás Petitpied, tío y sobrino, el jurista Duguet, el canonista Nicolás Travers, desarrollan esas doctrinas y las pertrechan de argumentos. Los jansenistas, después que la bula *Unigenitus* los ha separado del episcopado galicano, sostienen a fondo el movimiento presbiteriano. En vísperas de la Revolución, posee un elocuente defensor en el abogado *Nicolás Maultrot*, excelente canonista, que reafirma el origen divino de la autoridad de los simples párrocos y preconiza la creación de sínodos diocesanos, con los que los obispos habrían de compartir sus derechos: sus libros dan que hablar: *Défense des droits du second ordre* y *Jurisdiction ordinaire immédiate*. Más audaz todavía, Adrien le Paige, bailío del Temple, habla de la necesidad de una revolución.

El bajo clero, pues, está profundamente minado por una crisis que puede tener inquie-

1. La proporción de párrocos de «porción congrua» que debía dejar las rentas de sus beneficios y los diezmos en manos del «párroco primitivo» y de los beneficiados —que gozaban íntegramente de sus rentas— no es la que con frecuencia se ha creído. M. de Vaissière nos da a conocer su libro *Curés de Campagne de l'ancienne France* (París, 1933), página 96, que en 1760, la diócesis de París contaba con 342 párrocos beneficiados contra 137 de porción congrua; la de Langres, 313 contra 157; la de Reims, 418 contra 90; la de Limoges, 659 contra 209. Los vicarios tenían también derecho a la porción congrua. En cuanto a la miseria de los párrocos rurales, hay mucha exageración, como se ve por numerosos trabajos recientes, entre otros, el libro del abate Girault, *Les biens de l'Église dans la Sarthe á la fin du XVIII[e] siécle* (Laval, 1953) que nos muestra a muchos párrocos que viven fácilmente en parroquias ayudadas por una explotación agrícola. Los *Souvenirs d'un nonagénaire*, dejados por Yves Besnard, antiguo párroco de Nouans, en la diócesis de Mans, nos hacen más sensible el abismo que separa las reivindicaciones de los Cuadernos de los Estados Generales y la verdadera situación de los párrocos.

tantes resultados. A lo largo del siglo se multiplican los incidentes entre los obispos y sus sacerdotes, en Lisieux, Tours, Luçon, Chartres, Le Mans y otros muchos lugares. El abate Reymond, en el Delfinado, en su *Défense des droits des curés* tiene la habilidad de unir las reclamaciones prácticas del bajo clero para la mejora de las congruas a las reivindicaciones de orden espiritual: su libro deja huella. El movimiento desborda incluso las fronteras francesas: en el Sínodo de Pistoya, las tesis «presbiterianas» son adoptadas oficialmente. Poco antes de la Revolución, en Lorena, el abate Grégoire subleva la opinión clerical; en Provenza, los párrocos organizan una especie de sindicato, y sus vecinos del Delfinado les imitan. Hay ahí un conjunto de síntomas extremadamente graves, prueba de que el edificio de la Iglesia se cuartea y se hunde. Veremos las consecuencias cuando el drama de la «Constitución civil del Clero», inspirada directamente en las tesis presbiterianas de Maultrot y de otros, provoque el cisma del clero «juramentado».

El alma cristiana en peligro

¡Cuántas señales inquietantes en el cielo cristiano! Y no son las únicas, ni las más graves. Ni es solamente la estructura de la Iglesia la amenazada; si miramos el caso más de cerca, veremos que se trata del alma misma del pueblo cristiano. Que el fastuoso Papa Pío VI abandone por unas horas las bellas ceremonias que tanto le gustan y se entregue a un examen de conciencia acerca de esa Cristiandad cuyo cuidado le pertenece, e inmediatamente —puesto que es inteligente y hombre de clarividencia— su corazón se llenará de angustia; así lanza al mundo, en la noche de Navidad de 1775, la patética advertencia de la Encíclica *Inscrutabile divinae sapientiae consilium*, que es, ciertamente, el más lúcido análisis que por entonces se haya hecho de los peligros a que está expuesta la Iglesia, Encíclica, a la que no podría reprocharse de otra cosa que de no haber sido seguida de decisiones prácticas. El Papa no se equivoca: la fe está quebrantada; la irreligión progresa; la moral vacila, y con ella, los fundamentos de la sociedad cristiana. Todo eso es verdad.

Conviene aquí recordar las crisis que, desde hacía casi dos siglos, venían sacudiendo al alma católica; ya hemos visto su historia; ahora debemos enfrentarnos con sus resultados. El jansenismo está oficialmente vencido, pero sigue constituyendo un fermento de discordia; incluso en Italia, como se constata en el Sínodo de Pistoya, no ha conducido solamente a muchos católicos a negar su obediencia y al menosprecio de las autoridades jerárquicas; por el exceso de sus exigencias y también por las violencias a que conduce, empuja a unas almas al desánimo y a otras a la burla y a la irreligión. La escasa práctica de la Comunión y las convulsiones del cementerio de San Medardo han sido igualmente —aunque de modo diverso— desastrosas para la fe.[1] El quietismo, menos violento, menos prolongado en su desarrollo, ha sido también muy dañoso; por los escándalos que ha causado, sin duda alguna; pero más aún por la aridez a que condujo, como reacción; la fe viva quedó convertida muchas veces en un conjunto de recetas y disciplinas. Si la poderosa corriente espiritual que atravesó el «gran siglo de las almas» parece ahora casi agotada, se debe en gran manera a esas dos crisis doctrinales. ¡Y Dios sabe cuán necesario sería un movimiento intenso de fe pura, ardiente, entusiasta, en ese instante en que todas las verdades sucumben, las almas son abatidas y en gran parte aniquiladas!

La rebelión luciferina de la inteligencia ha ido desarrollando sus episodios desde hace dos siglos. Poco a poco se ha superado el estadio del banal anticlericalismo. Contra el mismo Cristo, contra «el Infame» ha combatido Voltaire con demasiado éxito. Peor aún: tras el período 1760-1770, los sucesores del Rey de Ferney van mucho más lejos que él, consideran pasado de moda su deísmo y se proclaman ateos. En aquella época de inquietud y secretos peligros, se tiene la impresión de que el viejo alcázar de

1. Resumimos aquí, en pocas líneas, las conclusiones de nuestro capítulo VI. Cfr. vol. VIII.

la fe es atacado simultáneamente por todos sus costados. Los Papas reaccionan contra las ideas de los «filósofos». No sin valor, Clemente XII, Benedicto XIV, Clemente XIII y el mismo Pío VI. Pero, ¿bastan sus medidas coercitivas? ¿Impiden la expansión de sus dañosas tesis? De ninguna manera: el virus se extiende por todas partes. Penetra incluso en España, donde se ha establecido un verdadero cordón sanitario fronterizo contra ellas. ¡Incluso en los Estados Pontificios! Si es verdad que el pueblo sencillo está poco conquistado, no lo es menos que, en todos los países, las partes más selectas de la sociedad están más o menos contaminadas. Los abonados a la *Enciclopedia* son agnósticos en potencia, aun cuando, por conformismo o por rutina, asistan todavía a Misa.[1] Y quizá no es menos grave la incredulidad porque no siempre se muestre ruidosa. Pero cuando un príncipe de sangre real de Francia, el príncipe de Conti, en el instante en que siente próxima la muerte, cierra su puerta al Arzobispo de París que viene a traerle los auxilios de la religión, toda la Iglesia católica se conmueve por semejante gesto. Es ésa una señal de los tiempos; una señal catastrófica, tanto más cuanto que aquel gran señor no es el único en tal conducta.

¿Está, pues, el Cristianismo tan próximo a desaparecer, que algunos hablan ya de sustituirlo? Extraña época ese siglo XVIII, lleno de agitaciones y ansiosas preguntas, bajo las apariencias de elegante escepticismo. ¡Cuántos sustituyen la fe declinante por ese deísmo humanitario que puede deducirse de las enseñanzas de Juan Jacobo Rousseau! La religión del «Ser Supremo», que será tan querida a Maximiliano Robespierre, se desarrolla como un verdadero *ersatz* de fe. Y no faltan otras. Sorprendente espectáculo, demasiado sintomático en una época en que vacilan tantas certezas, el de tantos iluminismos, esoterismos y ocultismos cuyas manifestaciones se multiplican hasta tal punto. Renacimiento de viejas doctrinas que hace siglos se arrastran en los bajos fondos del alma occidental —es la época del interés por la gnosis y los gnósticos—: nuevos pensamientos basados en el cientismo: de todo hay en esos extravagantes movimientos en que el charlatán se codea con el pensador ingenuo o profano. La *Histoire de la philosophie hermétique*, de Langlet-Dufresnoy, en 1744, desencadena una verdadera oleada de tales doctrinas. Balsamo, que ha tomado el título de conde de Cagliostro, se proclama inmortal y predica los misterios de Isis. Lavater de Zurich y Weishaput de Ingolstadt, pretenden revelar la secreta enseñanza de Israel y de la verdadera Iglesia: el primero asegura que Jesús se ha reencarnado en él; el segundo prefiere remontarse hasta Noé. ¿Qué hay de aceptable en la conducta del sacerdote suizo *Gassner*, que parece mezclar curiosamente exorcismo e hipnotismo y al que verdaderas muchedumbres de desequilibrados acuden a consultar en su casa parroquial de Coire, en los Grisones? Venida de Suecia, la doctrina de *Swedenborg*,[1] que afirma ser enviado por Dios para revelar el sentido espiritual de las Escrituras, penetra a la vez en ciertos círculos protestantes y en determinadas logias: en 1787, hay dos logias swedenborgianas en París, y dos en Toulouse. También en algunas logias alemanas, especialmente en Baviera, se desarrolla el *iluminismo;* pero los «amigos de Copenhague» acuden rápidamente en ayuda. Sus adeptos se proclaman creyentes,

1. Por supuesto, sin respeto alguno. Los incidentes de la especie de aquel del caballero de La Barre son bastante raros, pero en cambio es frecuente la malévola actitud para con la Iglesia. ¿Se sabe que por entonces aparecen los *Suisses d'Église*? Antes, simples *bedeles* armados de látigo bastaban para mantener el orden en las casas de Dios. El «suizo», armado de espada y alabarda es un signo de los tiempos: de aquellos tiempos en que, bajo la influencia del filosofismo, las gentes comienzan a entregarse a irreverencias en la Iglesia. Por ejemplo, el primer «suizo» de la catedral de Troyes entra en funciones en 1778: debe ser de nacionalidad suiza, medir por lo menos cinco pies y seis pulgadas y proceder —en lo posible— del servicio del Rey. Exigíasele que supiera leer y escribir. Al ser admitido, prestaba juramento, a fin de poder dirigir procesos verbales (según el canónigo Prevost, *Histoire du diocése de Troyes,* 1926, t. III, p. 255).

1. Cfr. Indice de nombres citados.

inflámanse contra los enciclopedistas y contra Voltaire, «ese escriba salido del abismo», pero su *Filosofía divina aplicada* enseña la reencarnación y la metempsicosis. En Baviera, los más inteligentes se organizan en una verdadera «orden», que incluso penetra en la Iglesia. *Martinès de Pasqually*, el profeta errante de Montpellier, de Toulouse, de Saint-Domingue, y después su discípulo *Claude de Saint-Martin*, ponen de moda ideas parecidas. El «martinismo» es la revelación suprema, la auténtica religión, de la que el Cristianismo no es más que una caricatura. Y he aquí que, a partir de 1773, Federico *Mesmer* (1733-1815) pretende utilizar el magnetismo eléctrico, en su famoso «balde», para curar las enfermedades nerviosas; y, desbordando su papel de curandero, desarrolla tesis también cercanas al iluminismo. ¿Son expresiones de un deseo de Dios esas búsquedas extravagantes? Tal vez. ¡Pero qué mal pueden experimentar la fe católica y la Iglesia con tales doctrinas! Y no deja de ser otra señal de los tiempos el que Carlos-Manuel de Dahlberg, príncipe de Arfurt, que en su corte se ha constituido como protector de todas las búsquedas más sospechosas, al mismo tiempo que amigo de filosofías racionalistas, y francmasón por añadidura, llegue a ser coadjutor de Maguncia, lo que le designa para ser Arzobispo de la primera sede de Alemania.

Así, de todas suertes, ceden las bases cristianas y con toda claridad aparecen los resultados de tales corrimientos. El más evidente síntoma es la crisis moral que por entonces se observa, tan notoria que a ella queda asociado en todas las memorias el recuerdo del siglo XVIII. Pero esa crisis no se manifiesta solamente por la licencia sexual; más grave, en cierto sentido, que las fiestas galantes y los embarcos para Citerea, y mucho menos conocido, es el retorno a la brutalidad de las costumbres. Provocadas a la vez por las condiciones sociales y por la decadencia de la autoridad, las agitaciones populares y los motines son moneda corriente en todas partes: en Francia, se cuentan más de treinta entre 1715 y 1789. La mendicidad, contra la que había luchado con tanta firmeza el siglo XVII, se desarrolla de nuevo; en un país tan rico como Francia, el abate Baudeau, en 1765, calcula que hay tres millones de miserables. La prueba de la debilidad de la vitalidad cristiana la da el hecho de que el esfuerzo de la caridad por remediar esos males se haga más lento: en el siglo XVIII se crea la mitad de hospicios y hospitales que en el siglo XVII, lo que no impide que los enciclopedistas aseguren que la época de la caridad ha sido superada por la del humanitarismo.

Otro síntoma inquietante es el aumento de la criminalidad. Basta una cifra para que nos hagamos una idea: en Roma, bajo el pontificado de Clemente XIV, en doce años, se cometen 4 000 asesinatos entre una población de 160 000 almas, sin hablar de los 6 000 cometidos en los Estados Pontificios. En todos los países reaparece el bandolerismo: lo mismo en Italia del Sur que en Bohemia, en Francia igual que en Alemania. Las bandas organizadas, con frecuencia a las órdenes de aristócratas pervertidos, imponen privaciones a países enteros y benefícianse de extrañas complacencias: cuando el bandido delfinés Mandrin es aprisionado, se le conduce en arresto al castillo de un consejero del Parlamento de Grenoble. En 1788, un síndico de Maine declara que nadie se atreve a salir al anochecer; y en Gaillac, en 1789, bastante antes del famoso «Gran Miedo», se organiza una guardia especial contra los bandoleros.[1] No hay ruta segura en Suabia o en Franconia. Y en Cicilia, la Policía registra, sin gran sorpresa, 232 agresiones en un año.

Menos desagradables, pero igualmente graves como síntomas de la regresión moral, la galantería y el libertinaje no son exclusivos de ambientes franceses elegantes y frívolos. La conducta de aquella podrida aristocracia es bastante conocida y produce escándalo. En la casa de cierto gran señor, la atmósfera es tan libre, que hasta las damas del gran mundo se ven obligadas a marcharse; y el duque de Orleáns canta en escena refranes tan picantes que no

1. Lo que no impide que en París, excelentes lugartenientes de Policía, como Sartine y Le Noir, procuren a los habitantes la máxima seguridad.

podemos transcribirlos. El Obispo de Brujas se ve obligado a fulminar un mandato contra las jóvenes que se bañan completamente desnudas. Las «ninfas de la calle» pululan por el Graben, en Viena, o animan con su retozos los macizos del Prater, como en París alegran las galerías del Palacio real. En Nápoles se extiende la prostitución de ambos sexos; en Venecia, el carnaval tiende a la orgía. En España, Valencia tiene pésima reputación, y los hidalgos gustan llamarse «buenos católicos y malos cristianos». La Europa galante no es una mera invención de Poellnitz o de Casanova.

Por lo demás, basta atender al testimonio de la literatura y de las artes para convencerse del descenso de la sociedad occidental. De Crébillón el Joven a la *Religieuse*, de Diderot; de la abyecta *Pucelle*, de Voltaire, a las incalificables novelas del marqués de Sade, sin pasar por alto al alemán Lyser, autor del *Elogio de la poligamia*, la literatura erótica abunda, y nunca en obras maestras. El arte que se impone es el de Boucher, hábilmente desnudo; el de Greuze, hipócritamente libertino; el de Fragonard, atrevido. Incluso en las iglesias, la elección de temas bíblicos dice bastante acerca de las ocultas intenciones: *Lot y sus hijas, Betsabé en el baño, Susana y los viejos;* una rápida mirada, en el Louvre, a la *Susana*, de Santerre, hace pensar que las sinuosas curvas de aquella atractiva mujer no están destinadas a despertar sentimientos místicos. Y Lemoine, al morir, hace quemar una de sus «vírgenes», a la que considera tan peligrosa como un pecado para su salvación.

Más grave todavía: la familia se disgrega. Si las comedias nos muestran a tantos esposos tolerantes en sus adulterios, es sin duda alguna porque la vida proporciona los modelos. La fidelidad conyugal y los celos son indicio de mal tono. El sabio Padre Kolb, profesor en el seminario de Rottenberg, en el Tirol, halla no pocas excusas a la *fornicatio simplex.* En Francia, lo mismo que en Austria, los juristas se aplican en demostrar que el matrimonio no es más que un contrato, es decir, que como todo contrato puede ser roto: los legistas de José II, y en Francia, Talon, Launoy, Le Ridant, llegan a tal conclusión. La necesidad de organizar el matrimonio de los protestantes[1] lleva hacia una solución en la que la Iglesia ya no tendría, por sí sola, el derecho de reglamentar semejantes materias. El divorcio no está lejos.

Podemos detener aquí nuestra pintura. Por todas partes, desde todos los ángulos, es posible ver cómo se cuartea el viejo edificio de la sociedad cristiana y oír los siniestros crujidos. La «era clásica», en su gran época, había representado el éxito de una voluntad de orden y de disciplina sobre las fuerzas de disgregación que minaban la sociedad. Ahora es evidente que la época de victorias se ha clausurado. El espíritu clásico se esteriliza y agota: y no solamente en el orden literario. Todo el Antiguo Régimen, en el más amplio sentido de la palabra, está en tela de juicio; tanto el sistema social y político que se funda en él como la concepción del hombre y del mundo que lo sostiene. Y el Cristianismo, tan evidentemente asociado al régimen, que va a ser arrastrado en su caída, ¿tendrá el vigor necesario para superar la terrible crisis que ya se anuncia y hacer surgir un orden nuevo de las ruinas del mundo muerto? Tal es, en definitiva, la pregunta que se propone en el instante en que van a estallar las primeras salvas de la Revolución.

Esas heridas siempre abiertas

Puede experimentarse cierta inquietud al proponer tal cuestión. Lo que se observa en la misma Iglesia no es nada satisfactorio. Para enfrentarse con el peligro, debiera hallarse fuerte, cerrada en torno a su jefe, completamente fiel a su ideal, absolutamente ejemplar. Mas, por desgracia, no es ese el ejemplo que ofrece en su unanimidad. Tensa por las crisis doctrinales no menos que por la intervención de los poderes laicos, corroída por filosofías irreligiosas, la Iglesia atraviesa entonces uno de esos períodos de recaída de los que tantos ha conocido desde sus

1. Cfr., antes, cap. III.

orígenes, cuando la levadura de Cristo parece incapaz de levantar la pesada masa humana.

Sin pretender exagerar su importancia, hay que reconocer que los viejos abusos han vuelto en todas las escalas de la jerarquía sacerdotal. La historia se repite hasta la saciedad, y los errores que observamos hacia 1500, en vísperas de la revolución protestante, aparecen ahora casi idénticos. Las viejas heridas se abren de nuevo: es posible que nunca se hayan restañado del todo.

Hasta en lo más alto, sobre el trono de San Pedro, donde uno quisiera no hallar falta alguna que descubrir, hay que constatar algunos errores. Esos Papas personalmente respetables, e incluso edificantes en su mayoría, no están siempre rodeados de gentes dignas de ellos. Bajo Benedicto XIII, el carmelita Coscia, a quien se hace Cardenal, tiene fama de ponerlo todo en venta: títulos, nombramientos, influencias. El clan veneciano de los Rezzonico, bajo el honesto Clemente XIII, no goza de muy buena reputación. Algunos Nuncios son muy discutidos, como Bentivoglio en París y Acquaviva en Madrid. Bajo Pío VI se vuelve al más descarado despotismo, tan impúdico como el de Alejandro VI. Desde la elección de Gian-Carlo Braschi, la tribu invade los sacros palacios: el tío Bandi recibe el capelo cardenalicio; el sobrino, Romualdo Onesti, también; su hermano Luis, hecho funcionario pontificio y casado con una rica heredera, está en condiciones de especular sobre la liquidación de los bienes de los jesuitas, cosa que le permite adquirir el ducado de Nemi. Y hasta cuenta con una historia de herencias bastante escabrosa, que no hace demasiado honor al Pontífice: habiendo concedido Pío VI la gracia a un prevaricador notorio a cambio de un testamento que le instituye legatario universal, una sobrina del *de cuius* atacó la donación y el Tribunal de la Rota se vio obligado a sentenciar en contra del Papa.

El Sacro Colegio, por cuya mejora habían trabajado los Pontífices del siglo XVII, sobre todo a partir de Inocencio XI, padece de nuevo nombramientos muy discutibles. Hay que subrayar un hecho: la dignidad cardenalicia se reserva cada vez más a los italianos; de setenta cardenales que integran el Colegio, los italianos son cincuenta y de ellos veinte nacidos en los Estados Pontificios. Nada de esto significa, desde luego, que en ello haya de buscarse la explicación del descenso de calidad; pero significa, sin duda alguna, que los Papas, en lugar de constituir un senado de la Iglesia como cuerpo representativo de su universalidad, no se interesan más que en su propia corte. De ahí proceden los nombramientos de sobrinos, tíos o familiares dudosos. Coscia es particularmente escandaloso, pero no es el único en traficar sin pudor. Además, aun fuera de Italia se hacen elecciones que tampoco valen mucho. Por razones de pura política se concede la púrpura a Dubois. Porque es protegido de Mme. Pompadour, el abate Bernis, que escribe tan bonitos versos galantes y que espera la cuarentena para ser hecho diácono, no aguarda tres años para llegar al capelo rojo; enviado a Roma, como embajador de Francia, su asiduidad en el trato de una joven damisela da bastante que hablar. ¿Qué razón empuja a Clemente XII a disgustar a Fleury creando Cardenal al poco recomendable Tencin? Y hasta se vuelve a los nombramientos de niños: Luis Antonio Jaime de Borbón Farnesio, hijo de Felipe V, recibe el capelo a los ocho años. Y nadie se extraña de que príncipes de la Iglesia de esa clase no permanezcan muy adictos a su dignidad: Luis Antonio Jaime la abandona para casarse. Un Médicis, un Este, le han mostrado ya el camino, que siguen otros muchos. Ni se alarma nadie porque el escándalo venga a enlodar esas púrpuras tan mal adquiridas: presionados por la opinión, los sucesores de Benedicto XII, envían al Cardenal Coscia a medir los años en Castel Sant' Angelo; en Francia, el tristemente célebre «asunto del Collar» pone en postura bastante triste al necio Cardenal de Rohan. Se dirá que son excepciones. Es verdad; y la mayor parte de los cardenales no responden al famoso retrato trazado por Saint-Simon, según el cual «se pasan la vida en el juego, en la buena mesa y con las damas más jóvenes y bonitas»; pero, por pocos que fueran esos perros sarnosos, ya eran demasiados.

También el Episcopado atraviesa una crisis análoga. Los soberanos se reservan prácticamen-

te todos los nombramientos[1] y basta un príncipe que no dé importancia a esas elecciones para llevar al frente de las diócesis a hombres más o menos dignos. Y no es menos sorprendente comprobar que los obispos mediocres no constituyen más que una minoría; pero esa minoría da demasiado que hablar. La herida del Episcopado es el amor a los bienes de este mundo. Las diócesis demasiado ricas son objeto de vergonzosa competencia: la deplorable práctica de la acumulación de títulos se extiende con insolencia: así, el duque de Sajonia acepta ser Príncipe-Obispo de Ratisbona, a condición de ser al mismo tiempo coadjutor de Lieja con promesa de sucesión.

En Francia, un Cardenal De Polignac colecciona cinco abadías y dos prioratos; un Cardenal de Rohan, además de su riquísima diócesis de Estrasburgo, posee cuatro monasterios. Algunos viven en un lujo apenas creíble: Rohan tiene 180 caballos en sus caballerizas; en su palacio puede alojar hasta 700 visitantes y dispone de una renta de 800 000 libras: más de mil veces lo correspondiente a uno de sus párrocos congruistas.

Se comprende que prelados tan fastuosos sean más hombres de mundo que de iglesia. Viven rodeados de una nube de jóvenes «Grandes Vicarios», a veces hasta veinte, surgidos de las mejores familias, que preparan así sus carreras. La conducta de estos hombres justifica demasiadas veces las ironías de Saint-Simon. Visitando Alemania a mediados de siglo, el abate de Padt dice de esos pastores: «ostentan en sus costumbres muchas más cosas de príncipe que de obispo»; y, en 1781, un legado pontificio en el Imperio cree poder señalar como un progreso sensible en la regularidad el hecho de que «los obispos no bailen». Por supuesto que no podría pedirse a semejantes prelados que residan en sus diócesis: «la tierra que Dios les ha dado les parecía desagradable y enojosa», nota, desolado, el honesto Arzobispo de Viena, Le Franc de Pompignan. En la corte de Luis XV, que nada tiene de casa de piedad, no había menos de una treintena de obispos; y otros tantos en la de María Teresa de Austria. Breves estancias en la capital de sus sedes bastan a esos hombres, lo que no les impide hacerse construir palacios suntuosos, ya que los obispos del siglo XVIII parecen tener la manía de la edificación. El virtuoso del absentismo es el Cardenal De Polignac, que muere en 1741 ¡habiendo logrado no poner el pie en su diócesis de Auch, cuyo título llevaba desde hacía veinte años! Obispos mundanos, obispos políticos —Loménie de Brienne es su modelo— obispos guerreros, como Mons. Von Gallen, Arzobispo de Münster, que tan gallardamente maneja la espada contra los holandeses: todos esos tipos de jefes tan discutibles[1] a los que se creía desaparecidos, aparecen de nuevo.[2] Y existe incluso —lo que aún es peor— el tipo hasta ayer ignorado del obispo irreligioso y hasta absolutamente ateo: Jarente de Orleáns, cuya mala conducta es notoria; Talleyrand de Autun, que ostenta una amante desde el seminario, nos proporcionan ejemplos; o, más aún, Loménie de Brienne, «rodeado de una corte ligera y brillante», tan abiertamente «filósofo» que, cuando trató de obtener la sede de París, Luis XVI

1. Y no es sólo en Francia donde la elección está de hecho reservada a las familias reinantes o a la más alta nobleza. Colonia, Maguncia y Tréveris, por ejemplo, tienen por arzobispos a hijos de Reyes o hermanos del Emperador.

1. Mejor reputación tenía el episcopado español. De ahí el proverbio: «Se haría un clero excelente con obispos españoles y párrocos franceses» (citado por el Cardenal Mathieu en su obra *L'ancien Régime en Lorraine*, 3.ª edic., París, 1907). El absentismo de los obispos traía como consecuencia el que el sacramento de la Confirmación hubiera caído en desuso en vísperas de la Revolución. Los obispos constitucionales pondrán todo su sentimiento del honor en restablecerlo. Gregorio, desde el comienzo de su episcopado en Blois, confirmará a 40 000 personas (cfr. A. Gazier, *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution*, París, 1887, pág. 82).

2. Subrayemos este detalle: a comienzos del siglo XVIII se extiende la costumbre de dar el tratamiento de *Monseñor* y *Vuestra Grandeza* a los obispos; títulos hasta entonces reservados a los príncipes. Saint-Simon asegura que fueron los mismos obispos quienes, entre ellos, se daban tales tratamientos para obligar a los demás a usarlos. (Esa hábil maniobra comenzó hacia 1690.)

se opuso a su elección, exclamando: «¡Sería necesario, al menos, que el Arzobispo de París creyera en Dios!»

Otro escándalo, y peor aún: el de los «abates de corte». Aquí se llega a las raíces del mal que corroe a la Iglesia: la falta de verdadera vocación en una buena parte del clero. La costumbre de las familias nobles de colocar a sus segundones en la Iglesia, puesto que no pueden heredar los bienes paternos y no desean servir en el ejército, sigue inveterada, sin que los decretos tridentinos hayan logrado nada en contra. Se empuja a un muchacho hacia un título eclesiástico —o a una joven hacia el claustro— sin preocuparse lo más mínimo por saber si el llamamiento divino ha sonado en sus oídos. Para algunos, esa vocación forzosa es un drama: tal ocurre con Carlos Mauricio de Talleyrand, obligado por su familia a recibir las órdenes porque es segundón y además cojo, que, ya en el seminario, confía a uno de sus camaradas: «Me fuerzan a ser eclesiástico, y se arrepentirán.» Dichosos los que, como Turgot, tuvieron el valor de marcharse; o los que, como Chateaubriand, favorecido a los veinte años con el grado de comendador de la Orden de Malta, por cuyo título fue tonsurado, no esperan más que el crecimiento de sus cabellos para recobrar la libertad. Los otros, según una frase tan justa como profunda,[1] «víctimas de un estado de cosas que los compromete en el sacerdocio, sometidos a una presión social que aun los mejores se resignaban entonces a sufrir, parecían consagrados al mismo tiempo al sacrilegio y a la desgracia». Entre ellos, los resignados o los cínicos, se sirven del sacerdocio para hacer carrera; ¿no conduce el Episcopado a los más altos puestos del Estado? En el seminario, los ambiciosos jóvenes se preparan «menos a administrar sacramentos que a administrar provincias». Y son numerosos los que, apenas ordenados, se las amañan para vivir en la corte, en el acompañamiento de los grandes, mezclados a veces en los ambientes más maleados. El abate Chateaneuf y el abate de Chaulieu escriben versos chocarreros en honor de Lisette y de Filis, que no deben frecuentar demasiado los confesonarios. El abate italiano Galiani pasa por ser «un bufón genial». Y ya hemos visto, en el clan de la filosofía, a otro tipo de abate, que ostenta sin escrúpulos su irreligión: así el abate Boufflers se proclama públicamente ateo. Más tarde, será apóstata.

1. Del canónigo Leflon, en su libro sobre M. Emery, ya citado.

Pero no solamente se encuentran en las cortes o en los ambientes intelectuales estos sacerdotes sin vocación. En niveles menos elevados, pululan los ecónomos y capellanes, los «sacerdotes habituados», sin hablar de sacristanes, mayordomos de parroquia y bedeles, que llevan el hábito eclesiástico —al que no siempre tienen derecho— para lograr cierta honorabilidad, por más que su conducta sea muchas veces bastante discutible. Roma está llena de hombres de esta especie, más aún que París, Madrid o Viena. Esos clérigos callejean, abarrotan las antecámaras, aspiran a los puestos de preceptores y limosneros o capellanes, e incluso funciones menos relevantes: es bastante significativo que a lo largo del siglo XVIII, en cuatro ocasiones, los Papas se vean obligados a recordar a los tonsurados que ciertos oficios les están prohibidos: entre ellos, los de lacayos y barberos.

Y, entre los que aseguran el servicio de las parroquias, no es todo más digno de alabanza.[1] Ante todo, hay una baja de vocaciones en el clero secular, igualmente sensible en Austria, España e Italia. En Francia, sensibilísima. En

1. Hay que añadir que la organización material dejaba mucho que desear. Los territorios de cada parroquia, en las ciudades, estaban mal delimitados; había parroquias que entraban en el terreno de otras y las gentes de ciertos barrios ignoraban a qué parroquia pertenecían, lo que provocaba dificultades, incidentes y hasta procesos. (Tal era el caso de Niort, como tan bien lo ha demostrado Mlle. Frarard en su libro *La fin de l'ancien Régime à Niort, essai de sociologie religieuse*, París, 1956.) Tales confusiones surgen también en las circunscripciones diocesanas; había exenciones, es decir, territorios que, incluidos en los límites de una diócesis, dependían de otra. Por ejemplo, en la diócesis de Coutances, cinco parroquias constituían la exención de Ste-Mére-Église y dependían de la diócesis de Beyeux, mientras que la diócesis de Cou-

las memorias de un párroco bretón puédense leer estas frases que parecen escritas hoy: «Todos los días se quejan de la escasez de sacerdotes; se gime por la suerte de las parroquias casi desiertas y abandonadas.»[1] Las condiciones materiales de que ya hemos hablado no ayudaban desde luego a resolver el problema. ¿Están bien formados esos sacerdotes? Seguramente, mucho mejor que a comienzos del siglo XVII; y en Francia se verá incluso cómo el clero parroquial constituye el elemento más sólido de la Iglesia. Allí donde han sido creados seminarios, su influencia es decisiva. Pero no los hay en todas partes. Hasta en el Reino de Francia, que está a la cabeza en esta materia, hay todavía en 1789 treinta y una diócesis que no tienen seminario. En Italia, más de la mitad; en cien años se abren 32. En España no se realiza un serio esfuerzo antes del último tercio del siglo. Y, debemos subrayarlo, el paso por el seminario no es todavía obligatorio para recibir las órdenes, amén de que la duración de los estudios es muy variable: desde unas semanas a tres años. Pero hay todavía algo más grave: los mismos seminarios están en crisis. Esas casas, creadas para formar sacerdotes de calidad, se enfrentan muchas veces con las seducciones del mundo. Cuando M. Emery es elegido en 1782 Superior General de San Sulpicio, se encuentra con el seminario en un estado que debe estremecer en su tumba a M. Olier. Desde que el Cardenal Fleury, en 1750, ha hecho que se le instale un apartamento en Issy-les-Molineaux, dentro del recinto mismo del seminario, con lo que ministros, grandes señores y nobles damas han adquirido la costumbre de acudir allí, el espíritu mundano reina en la casa. Los jóvenes clérigos, reclutados sobre todo entre la nobleza y la burguesía togada, tienen sus ayudantes de cámara, llevan sotana con cola y se rizan el cabello. Cuando el nuevo Superior restablezca la disciplina, chocará con una resistencia próxima al motín; una noche, los seminaristas harán estallar petardos en los cuatro ángulos del edificio; y, peor aún, uno de ellos —sonámbulo, según se asegura— irá en paseo nocturno a hundir un cuchillo en el lecho en que, felizmente, no se hallaba M. Emery.[1]

Fuera del seminario, aquellos sacerdotes que tengan verdadera vocación sacerdotal y quieran dedicarse a las almas, chocarán con otra desgracia. ¿Cómo obtener una parroquia? La mayor parte de las veces, ello no ocurrirá dirigiéndose al Obispo de su diócesis, pues, por paradójico que nos parezca, el nombramiento de los párrocos no pertenece siempre a los Obispos... ¡ni siquiera muchas veces! En la diócesis de Mans, por ejemplo, de 443 parroquias, 348 escapan a la jurisdicción del Obispo; y en la de Boulogne, 217 de 286. Son los capítulos catedralicios, los administradores de hospitales, los abades mitrados y hasta simples laicos quienes disponen de las parroquias:[2] y podemos imagi-

tances poseía una parroquia (el priorato de St.-Lo) en pleno centro de la ciudad de Rouen. Las 52 parroquias de París estaban muy mal repartidas: Saint-Gervais contaba con 24 000 fieles; Saint-Eustache con 80 000, mientras que en Saint-Josse no había más que 300, y en Sainte-Opportune..., ¡120! (Cfr. Pisani, *L'Église de Paris et la Révolution,* París, 1908, t. VIII, pág. 11.)

1. Por supuesto, todo es relativo: la abundancia de sacerdotes siguió siendo regla general; y si es cierto que se observa un descenso de vocaciones, esto es en relación con un nivel más elevado.

1. Cfr. el libro del canónigo Leflon citado antes, pág. 127. En Toul, en 1788, y 1789, estallaron graves incidentes en el seminario; ¡los seminaristas intentaron por dos veces incendiar la casa! (cfr. abate L. Manet, *Histoire du Séminaire de Toul et de Nancy*, 1936, pág. 28).

2. Hay que saber que, en reconocimiento de los méritos adquiridos en otros tiempos por el señor que fundara o dotara una iglesia, se reconocía a sus descendientes el derecho de *patronato* sobre esa iglesia, lo que suponía, además de determinados honores (puesto en el coro, primacía en la incensación y en el pan bendito), el derecho a *presentar* al párroco. Tal era el derecho de colación. El obispo no podía nombrar párroco más que al presentado por el patrón (cuando lo había). Este régimen originaba no pocas dificultades y era excesivamente complicado. Se hallará una exposición de claridad meritoria en el pequeño libro del abate Sicard, *La Nomination aux bénefices ecclésiastiques avant 1789*, París, 1896 libro —por desgracia—, difícil de hallar.

narnos qué intrigas y qué negociaciones financieras presiden las designaciones. Además, esa costumbre está extendida por doquier. En Alemania, son los señores quienes nombran. De tal manera que puede hablarse de verdaderas paralizaciones, o de cosas todavía peores. En Portugal, por ejemplo, el concubinato de los sacerdotes es moneda corriente. En Italia, el clero vive casi como el pueblo, tan supersticioso como él; y la familiaridad con las cosas de la Iglesia no favorece siempre el respeto a la religión. En el Imperio y en Austria, el clero parroquial está casi siempre tan bien instalado en sus comodidades que parece bien poco calificado para dar lecciones de renunciamiento cristiano.

Además, aun siendo dignos de respeto, ¿sirven para algo esos sacerdotes aún numerosos? ¿Puede asegurarse que la mayoría asume tareas pastorales? ¡Todo lo contrario! El despilfarro de los efectivos del clero es tal vez la más grande tara de la Iglesia del Antiguo Régimen. Cometeríamos un grosero error trasladando a aquella época la imagen que hoy nos ofrece el clero de nuestras parroquias; con celo, sin duda desigual, según los individuos y los países, los sacerdotes del siglo XX se aplican en su papel de pastores, es decir, se ocupan de dirigir, edificar e instruir a sus fieles. ¡Qué diferencia con el clero del Antiguo Régimen! Verdad es que existía en alguna parroquia uno o dos sacerdotes cuya ocupación era estrictamente pastoral; pero, junto a éstos, surgía una masa de sacerdotes que, por muy adheridos que estuvieran a una parroquia, no participaban por ningún título en eso que hoy llamamos «ministerio parroquial». De los *trescientos* sacerdotes que constituían el clero de la parroquia de San Sulpicio en París, ¿cuántos respondían a la idea que hoy tenemos sobre el clero parroquial? Tres o cuatro. Los demás se ocupaban únicamente del Oficio Divino y cumplían las numerosísimas fundaciones hechas para asegurar la salvación eterna de sus difuntos. Por lo demás, la solemnidad de la liturgia exigía un abundante personal de coro: misas solemnes, grandes vísperas, solemnes salves... las había cotidianamente en las parroquias de cierta categoría, cosa que, en sí misma, estaba muy bien, pero que quitaba a las faenas parroquiales innumerables clérigos. Entre esos sacerdotes de coro estaban el que llevaba el «Viático», el «portapalio», el «clérigo del Señor Cura», que acompañaba al párroco durante los oficios y, con análogas tareas, el «clérigo del Señor predicador». Hasta el momento de las grandes fiestas, Pascua o Navidad, los párrocos se abstenían de confesar, dejando a su ayudante y al vicario todo aquel trabajo. Así, la abundancia de clero, tan impresionante cuando uno se limita a citar cifras, no significa nada en absoluto de que pudiera beneficiarse la vida espiritual de los fieles...

En el clero regular la situación es claramente inquietante. Hay que proceder con reservas, sin duda alguna, y guardarse bien de hablar —como hacen ciertos historiadores— de una decadencia general de las órdenes y congregaciones religiosas. Algunos Institutos siguen incontaminados, como los cartujos y trapenses, o los capuchinos, por ejemplo, además de la inmensa mayoría de las comunidades femeninas; pero ya es bastante el que tantos monasterios ofrezcan el espectáculo de una vida poco ejemplar y a veces escandalosa. ¿Habrá sido vano todo el esfuerzo llevado a cabo, desde hace dos siglos, por los reformadores? Es que las instituciones religiosas siguen sufriendo de dos heridas que nunca han podido curarse y que los Estados laicos se empeñan en conservar: la *Encomienda* y la *Exención*. El uso de la «encomienda» —cuyo establecimiento ya vimos[1]— no cesa de desarrollarse. Basta una cifra para hacerse cargo de la amplitud del mal: en Francia, en vísperas de la brutal reforma emprendida por la Comisión de Religiosos, que suprimirá numerosos conventos,[2] de 820 conventos masculinos, 709 están «bajo encomienda». Esta costumbre ha conquistado a todos los países católicos: Reyes y Príncipes tienen demasiadas ventajas con que pagar ciertos servicios. Los abades comendatarios despojan a sus comunidades

1. Cfr. vol. VIII, cap. II.
2. Cfr., antes, párrafo «Asaltos contra Roma», en este mismo capítulo.

de un tercio de sus rentas, por lo menos: M. Emery los califica resueltamente de «ladrones con título».[1] Y eso no tiene más que una importancia secundaria: tan extraños abades se desinteresan de la vida espiritual de sus monjes, les dejan vivir a su manera, impiden las visitas canónicas y nunca participan en los capítulos: así, toda la vida religiosa se extingue. Y ninguna autoridad puede intervenir, porque la mayoría de esas comunidades han obtenido, hace tiempo, gracias a la debilidad de la Santa Sede, la «exención» que prohíbe al obispo ejercer su vigilancia, lo que hace que no exista jefe alguno en aquel mundo. En ciertas casas, la mutua complicidad tácita crea un clima de anarquía.

Hay, pues, un verdadero hundimiento —parcial, pero inquietante— del mundo religioso. Y es estremecedor el contraste entre el fastuoso aspecto de aquellas abadías del siglo XVIII y su vida interior tan ruinosa. En el Cister, por ejemplo, se construye la monumental fachada de cien metros de longitud que aún hoy admiramos... ¡y se prevé que, una vez concluida, tendrá seiscientos! ¡Impresión grandiosa! Pero la orden cisterciense de la Común Observancia está en plena decadencia; sus monasterios quedan vacíos; se olvida su fidelidad. ¡Y en cuántas abadías se levantan esos «palacios abaciales» que tan grande encanto conservan, pero que, evidentemente, no sirven para practicar en ellos la ascética!

El espectáculo, tras esas apariencias, es aflictivo. El descenso de vocaciones es más evidente entre los religiosos que entre los seculares. Aun teniendo en cuenta las sombrías restricciones impuestas por la Comisión de Religiosos, la baja es impresionante: de 1770 a 1789, el número de religiosos de coro cae de 26 600 a 16 200. Los benedictinos, en toda Europa y durante cien años, se reducen casi a la mitad. Hasta en países en que, como España y Austria, las vocaciones monásticas abundan aún, las cifras muestran un descenso del 7 por 100 en el primer país y del 6 por 100 en el segundo. ¡Cuántas casas no cuentan más que con algunos religiosos! En 1789, sesenta y nueve comunidades cistercienses de la Común Observancia no tienen más de tres monjes. ¡Y en cuántas casas la campana sigue llamando cada noche a los frailes a oración sin que nadie se dirija a la capilla! Apenas se observa la clausura: los monjes salen libremente y con idéntica libertad les visitan los seglares. Se cita a abades mitrados que permiten que su mesa sea presidida por una danzarina. La anarquía se impone. Un monje contesta a su abad, que le hace una observación: «Señor, yo no os reconozco por Superior mío»; y son los veintiocho benedictinos de Saint-Germain-des-Prés que reclaman «suavizamientos» en sus Reglas, quienes provocan la intervención de la Comisión de Religiosos. Tan numerosos son los procesos entre el abad general del Cister y los abades de los monasterios de la Orden, que el Consejo Real quiere inmiscuirse en ellos, con menosprecio de todos los principios canónicos. Hasta en las Ordenes Mendicantes, que no tienen por qué sufrir los daños de la «encomienda», la observancia regular pasa por extraños eclipses. Las relaciones de los Provinciales dominicos revelan grandes abusos: no todos los religiosos habitan en sus conventos; cada vez obedecen menos a sus superiores; algunos llevan una pésima conducta. Síntoma sorprendente: la Orden de Santo Domingo deja de celebrar sus capítulos generales; no se da ninguno de 1700 a 1721, de 1725 a 1746 y de 1747 a 1789. En cuanto a las religiosas, de las que se dice que proceden mejor, conocen también excepciones poco ejemplares; en una comunidad se juega a las cartas y se danza; en otras, más numerosas, se conforman con llevar una vida de fácil blandura, sin escándalos, pero también sin viva piedad.

¿Nos extrañaremos de que, estando así el clero, los medios puestos para mantener la fe en el pueblo estén también en baja? ¿De que las misiones desciendan en calidad y cantidad? ¿De que la enseñanza —duramente castigada, además, por la supresión de la Compañía de Jesús— pase por una época de decadencia? ¿De que las obras de caridad, incluso en la patria

1. Sin embargo, la costumbre está tan arraigada, que el mismo Emery acepta dos pequeñas encomiendas.

de *Monsieur Vincent,* se debiliten? «Si la sal de la tierra pierde su sabor, ¿con qué se salará?», dijo Jesús.

A la luz del cadalso

El cuadro parecía bien sombrío. Viendo a esa sociedad cristiana del siglo XVIII, viendo aquella Iglesia, uno no se atreve a conservar esperanza alguna. No parece que pueda haber más que una respuesta a la cuestión propuesta al concluir el gran reinado de Luis XIV.[1] ¿Será capaz el Cristianismo de penetrar en ese mundo nuevo que va a nacer? ¿Podrá informar el misterioso porvenir que los próximos hundimientos van a preparar? ¿Estará la Iglesia lo bastante rica en savia, no solamente para sobrevivir a las pruebas que ya se anuncian, sino para renovarse, recrearse y suscitar una nueva síntesis entre sus principios eternos y las nuevas formas de la sociedad? A primera vista, la única respuesta que puede proponerse es un *No* categórico. Y, sin embargo, no es ésa la respuesta que dará la Historia. Hasta la realidad de los hechos desmentirá completamente las pesimistas previsiones. No se producirá el hundimiento que algunos profetizaban. Esta Iglesia a la que acabamos de ver, en tantos de sus miembros, infiel a su vocación, lejos de capitular cuando se halle sometida a la más terrible de las pruebas, le hará frente con un heroísmo digno de su pasado. Menos de veinte años después de la muerte de Voltaire, esa Iglesia contará con 2 500 mártires verdaderamente caídos por la fe. Demasiados obispos mundanos había en 1789. Pero habrá también —y a veces serán los mismos— esos otros que, entre 1792 y 1795, prefieran morir antes que abandonar sus cargos y a sus fieles. Había demasiados sacerdotes sin vocación, demasiados párrocos más preocupados en aumentar la porción congrua que en salvar almas; pero no faltarán los que, en pleno Terror, celebren miles de misas clandestinas, los doscientos «capellanes de la guillotina» que osarán llevar sus auxilios a los condenados a muerte; los sacerdotes que nieguen el juramento, aun a sabiendas de los riesgos a que por ello se exponen. También habían, en 1789, demasiados religiosos infieles a sus votos, demasiadas monjas despreocupadas; pero existirán comunidades —como la famosa de las Carmelitas de Compiegne— que vayan al suplicio en su totalidad, sin que ninguno de sus miembros apostate. La insoportable luz del patíbulo no permite excusas, no tolera hipocresías: revela el ser en su desnudez total. ¿Quién puede negar que el testimonio que va a dar la Iglesia es impresionante?

Y no solamente la Iglesia en sus cuadros y jerarquías. El pueblo cristiano parecía, al menos en ciertos aspectos, bastante apartado del Evangelio y sus mandatos. Pero en cuando se trate de elegir entre Dios y su negación, entre la Iglesia y sus perseguidores, ese mismo pueblo optará espontáneamente en un sentido bien diverso del que pudieran haber previsto los espíritus fuertes. En vano se le propondrá una Iglesia sin Papa, ligada a la Revolución; en vano se tratará de descristianizar las costumbres y hasta el calendario; en vano intentarán introducir cultos irrisorios, como los de la diosa Razón o el Ser Supremo. ¿Serán muchos quienes se dejen coger en las redes de semejante propaganda? Una masa tan grande seguirá siendo fiel a su fe tradicional que, a fin de cuentas, su influencia será decisiva. «Nos ha faltado hacer nuestra revolución religiosa —escribirá Clarke en 1796—: en Francia han vuelto a ser católicos romanos.» Y cuando Bonaparte quiera restaurar el orden en el país, se verá obligado a reconciliar a la Revolución con la Iglesia y a «besar las sandalias de un viejo augur», según rezará un panfleto anónimo: porque le hubiera sido imposible obrar de otra manera.

Además, ese testimonio de vitalidad que da la Iglesia en Francia, por importante que sea recogerlo, ya que, más que ningún otro, estuvo sellado con sangre, no es el único, evidentemente. La gran oleada revolucionaria va a anegar a toda —o casi toda— la Europa católica: los *sans-culottes* penetrarán en Italia como en

1. Cfr. *«El Gran Siglo de las Almas»*, cap. V.

Bélgica; los veteranos de Napoleón, en España lo mismo que en Austria; pero en ninguna parte el terrible choque tirará por tierra el viejo edificio. Al contrario, en muchos lugares, serán los católicos quienes organicen la resistencia; por ejemplo, en Bélgica y, sobre todo, en España, donde la defensa de la libertad nacional se agrupará en torno al clero. Cuando la «era de las grandes sacudidas» haya terminado, la Iglesia habrá sobrevivido a la prueba en toda Europa; y no solamente eso, sino que aparecerá beneficiada por el sacrificio, menos pegada a las estructuras temporales del viejo orden, más capacitada para enfrentarse con el porvenir.

Este múltiple testimonio de la Historia tiene *todo el valor de un síntoma*. Prueba que, si ciertas apariencias del mundo cristiano en vísperas de la Revolución eran *inquietantes*, no correspondían del todo a la realidad. Córrese siempre el peligro, al considerar la situación de la Iglesia en una época determinada, de conceder demasiada importancia al comportamiento de los «perros sarnosos que dan que hablar», y muy poca a la excelente conducta de tantos anónimos de los que la crónica nunca hace mención. La Iglesia del siglo XVIII no carecía de defectos; la sociedad cristiana estaba verdaderamente decaída; pero lo que la cruda luz del cadalso muestra de manera irrecusable es que, al lado de tantos defectos, de tantas faltas, el alma bautizada conservaba todavía intactas sus grandes fidelidades.

V. LO QUE PERMANECE

El mendigo del absoluto

En uno de los informes que dirigía a su ministro Vergennes, el embajador de Francia, Cardenal De Bernis, juzgaba oportuno hablar de un incidente mínimo del que había sido teatro la ciudad de Roma. «Tenemos aquí —escribía el 30 de abril de 1783—, desde el 16 de este mes, en una iglesia de la ciudad, un espectáculo que edifica a unos y escandaliza a otros...» Y el mismo embajador se situaba, evidentemente, entre los escandalizados. Tratábase, explicaba, de la afluencia del populacho al sepulcro aún reciente de un mendigo de origen francés, un miserable, un piojoso al que poco antes todos habían visto tender su desportillada escudilla en las puertas de la iglesia y hasta en el umbral de la embajada, y del que el embajador, por muy Cardenal que fuera, nunca hubiese pensado que pudiera ser un santo de altar. ¿Tratábase de una treta de los jesuitas, deseosos de restaurar su Compañía? ¿O era, más bien, una manifestación jansenista? El embajador no podía decidir nada, pero de lo que sí estaba seguro era que todo aquel asunto hedía a fanatismo, que era ridículo y él lo deploraba mucho.

Hacía muchos años que Roma conocía a aquel muerto de Nuestra Señora de los Montes, hacia el que ahora corrían las gentes. Algunos le habían visto dormir en un agujero, bajo una escalera del Quirinal, enroscado como un perro. Otros se lo encontraron en el Coliseo —aquel Coliseo de ciclópeo desorden, bloques ruinosos, cubiertos de zarzas y laureles, que ha evocado Piranese— y se contaba que, por la noche, abandonando su cubil, iba a cantar las letanías al pie de la Cruz que, en la vieja arena, guarda la memoria de los mártires. Durante algún tiempo, había estado recogido en un humilde hospicio en que un buen sacerdote mitigaba el hambre de los de su clase; con más frecuencia, lo habían visto rebuscar entre las basuras para alimentarse con aquellos restos. ¿Quién era, a fin de cuentas, ese mendigo? ¿De qué país venía? Algunos aseguraban que se trataba de uno de esos jesuitas errabundos echados a los caminos de Dios por la supresión de la Compañía; otros creían adivinar en él cierto aire principesco, de miembro descarriado de alguna familia, que ahora hacía penitencia. Ordinariamente, lo consideraban francés; pero algunos lo creían polaco.

Su aspecto era más que singular. A primera vista, repelente. Sus harapos no tenían la apariencia de haber sido alguna vez un vestido; salía de él un hedor repugnante y no era necesario acercarse mucho para ver que por su pecho deambulaban los piojos. Y, sin embargo, para quien sabía observarlo, su rostro revelaba una nobleza extraña y misteriosa, como si el espíritu infantil, al que fue prometido el Reino, se transparentara en aquellos rasgos descarnados, en aquellos ojos hundidos y en sus febriles labios entreabiertos. ¿Qué poder sobrenatural emanaba de él? Muchos eran los sacerdotes que le habían visto rezar durante horas enteras en el fondo o en el umbral de sus iglesias, con la mirada perdida en inefable meditación. Muchos eran también los fieles que, tras haber echado algunas *baiocas*[1] en su escudilla, recibían de sus labios, con una frase de gratitud, penetrantes palabras que removían sus corazones. Algunos jóvenes y religiosos aseguraban haberlo visto en éxtasis ante el Santísimo Sacramento, elevado sobre el suelo por un ímpetu interior y en postura que desafiaba todas las leyes de gravedad. No pocos niños —según se contaba— habían sido curados sencillamente con que él les tomara la mano. Y se narraban extrañas palabras proféticas de sus labios en las que anunciaba que, muy pronto, un fuego terrible arrasaría a su patria; que las abadías en que él había vivido arderían, que las hostias serían profanadas y los sacerdotes perseguidos...

El ermitaño del Coliseo, el mendigo de las Cuarenta Horas, el extático de las iglesias, llevaba un viejo nombre francés: *Benito Labre*, transformado por los italianos en *Labré*. Había nacido en Amettes-en-Artois, en la diócesis de Boulogne, el año 1748, en el seno de una familia numerosa, demasiado numerosa, de pobres labriegos que, para mejorar su presupuesto, re-

1. Moneda de los Estados Pontificios: valía alrededor de cinco céntimos de franco-oro.

gentaban también una modesta abacería-mercería en el pueblo. Aunque era el mayor, Benito fue destinado al sacerdocio, bajo la vigilancia de su excelente tío, el párroco de Erin. Mas, cuando una carrera unida parecía ofrecérsele, con el éxito garantizado por su aplicación al trabajo y su inteligencia, su camino se desvió inesperadamente en el umbral de la adolescencia. ¿Qué enfermedad asaltó entonces su espíritu? A menos que no se tratara de un mal todavía más profundo: ese gran hambre que tortura a las almas predestinadas, el hambre de Dios. Psicosis de escrúpulos, angustia y disgusto de sí mismo. Al leer en la biblioteca de la parroquia los conmovedores sermones del Padre Lejeune, el famoso predicador oratoriano ciego que, en el siglo anterior, había hecho correr a las muchedumbres,[1] el pequeño Benito descubrió, a la vez, la insondable miseria del corazón del hombre y la necesidad de una vida de mayor renunciamiento. Así fue a llamar sucesivamente a la puerta de una Cartuja, a la de la Gran Trapa y a la de Siete Fuentes. Pero siempre sin éxito. ¿Era su aire de inocencia aldeana o su flaca apariencia lo que inquietó a aquellos superiores? En todas partes cayó sobre él idéntica respuesta: «Hijo mío, Dios no os llama a nuestro Instituto.» ¿A dónde, entonces? Y en medio de la prueba, comprendió.

A donde Dios le llamaba no era a otra cosa que a una existencia de radical renunciamiento, calcada de aquella del Hijo del Hombre, que «no tenía siquiera una piedra donde reposar su cabeza»; una existencia de pobreza absoluta, de abandono y humildad total. No ser nada, no tener nada; alimentarse con el producto de las limosnas, buscar alojamiento al azar, bajo el pórtico de una iglesia o en el agujero de una roca: eso no era nada, todavía; había no pocos peregrinos, en todas las vías de la Cristiandad, que llevaban una vida de esa clase, lo que les valía no poca consideración. Benito deseaba más aún: convertirse en un despreciado, el desecho de la tierra, a quien se le expulsa de todas partes y a quien los mismos vagabundos desdeñan

1. Cfr. vol. VIII.

y maltratan. Poco a poco había llegado a aquella voluntaria negligencia y olvido de todo cuidado, de toda higiene, que sublevaba el corazón de las gentes delicadas y no le valía más que afrentas e injurias. Sólo allí, en ese estado de menosprecio, encontraría la paz, el término de aquella angustia que le mordía el corazón cuando pensaba en su condición de pecador, nunca seguro de haber sido perdonado y de no ir a caer en el abismo. ¿Qué mejor medio, para salvar su alma, que entregar su cuerpo vivo al gusano que, mañana, había de acabar con él en la tumba?

Durante quince años fue el mendigo del absoluto que recorría los caminos de la Cristiandad. De santuario en santuario, de reliquia en reliquia, de la Virgen negra de Einsiedeln al Santo Sudario de Chambéry y de Compostela a Asís o a la Santa Casa de Loreto. Un gran rosario al cuello y, al hombro, la albarda que contenía, con algunas cortezas, un desvencijado volumen de la *Imitación* y dos o tres tratados de oración igualmente arruinados. ¡Cuántas leguas no había recorrido, con las piernas hinchadas y los pies sangrantes, tan desfallecido a veces, que las buenas gentes tenían piedad de él y le recogían en algún descanso! Aquel prolongado errar había sido subrayado por numerosos episodios crueles o sorprendentes. Una vez, un sacerdote hizo que lo encarcelaran, sospechando que había robado un cáliz; otro, al verle detenido al borde de un camino para ayudar a un herido abandonado por unos bandidos, le acusó de haber sido el asesino. ¿Y cuántas veces no le habían echado a pedradas?[1] Pero el Santo acogía todos los oprobios con una sonrisa, como el don más preciado que Cristo humillado

1. Mejor acogida le hizo un hombre, cuando el Santo se presentó en julio de 1770 en el umbral de su alojamiento campesino en Dardilly, cerca de Lyón. Benito Labre, devorado por los escrúpulos, acababa de abandonar la Trapa de las Siete Fuentes y se dirigía a Roma. Su huésped, que le había recibido con los brazos abiertos y le había tratado con todo cariño, se llamaba Pedro Vianney. Era el abuelo del Cura de Ars, que nacería en aquella misma casa dieciséis años más tarde.

podía hacer a quienes ama; y cuando algún guijarro cortante le desgarraba la piel hasta hacerle sangrar, Benito lo recogía y besaba con amor.

Tal era el extraño personaje muerto en Roma el 16 de abril de 1783, Miércoles Santo, en la tienda de un carnicero a donde había sido llevado después de un desvanecimiento en plena calle. Tal era la fascinante figura a la que corrían las muchedumbres, plebeyos y patricios mezclados, para verlo en Nuestra Señora de los Montes. ¿Un santo? Cuando, por casualidad, Benito había sentido murmurar esa palabra —*¡Il Santo! ¡Il Santo!*— había huido con el corazón asustado. ¿Un santo él? Ni mucho menos: el más miserable de los pecadores, demasiado lo sabía. Y, sin embargo, así se nos muestra hoy: el más sorprendente de los santos de su siglo; y el más significativo... ¿No se diría que ese hombre que ha rechazado cuanto aman sus contemporáneos, la comodidad material, los placeres de la vida, los goces del espíritu, ha sido puesto por Dios precisamente para dar una lección al mundo? Hay una dialéctica de la santidad de la que la Historia de la Iglesia nos ofrece numerosos ejemplos, como si, en el instante en que la humanidad traiciona a su alma, Dios se las arreglara siempre para designar a algunos de sus testigos privilegiados, a fin de significar una solemne advertencia. Santidad: antídoto a los venenos que nos matan... Así, para protestar contra las empresas del dinero, surgió en su tiempo el *Poverello* de Asís; contra los poderes de la violencia, desencadenados, *Monsieur Vincent*. De la misma manera, en el siglo que va a seguir al de Labre, contra el orgullo luciferino de los hombres, se levantará el Cura de Ars con su espíritu de penitencia, y la pequeña Teresa con su humildad. En el corazón del siglo XVIII, impío y sibarita, el mendigo del Coliseo representa maravillosamente su papel: en los días de Voltaire y de la *Enciclopedia*, su oración incesante tiene todo el valor de una protesta.

Sin duda alguna, no comprendían esa razón de manera tan profunda todos aquellos que, día y noche, invadieron la iglesia en que descansaban sus despojos, desbordando el cordón de orden de la Guardia Corsa y luchando por lograr algunas reliquias del cadáver o reclamando milagros —que el Santo no dejó de hacer—. Pero, a través de las tempestuosas manifestaciones del fervor popular, dábase un gran testimonio de aquel misterio incesantemente repetido, que es la presencia de la santidad en nuestro mundo. Si no pudo realizarse Oficio alguno durante los cuatro días santos de 1783 en Nuestra Señora de los Montes; si el Dios del altar cedió su puesto al más humilde de sus servidores, todo eso no era sólo —como pensaba Su Eminencia el Cardenal De Bernis— una simple manifestación de fanatismo. Puede ser que Dios haya querido probar, suscitando al más paradójico de los santos, al más contradictorio a su propia época, que ésta no estaba tan perdida como parecía y que, en la angustia y la prueba, podía descubrir de nuevo su fidelidad. «Es de presumir que esta piadosa comedia no terminará tan pronto» —concluía, irritado, el señor Embajador de Francia—. Y en realidad, dura todavía.[1]

Francia fiel

¿No es significativo que Benito Labre, el Santo que desafiaba a su tiempo, hubiera nacido precisamente en el país de las decadentes elegancias, de las filosofías irreligiosas y de las

1. Beatificado por Pío IX en 1860, San Benito José Labre fue canonizado por León XIII en 1883. De él nos acercaremos a su contemporáneo Pedro-José Formet (1724-1784), llamado Hermano José, ermitaño de Ventron, en los Altos Vosgos, apóstol de la humildad y pobreza, en vías de beatificación, cuya ermita es todavía hoy (¡y siguió siéndolo en pleno Terror!) un lugar de frecuentísimas peregrinaciones. La misma persistencia de ermitas en el siglo XVIII es señal de perseverancia en la fe, de la que debemos tomar nota. Mistral habla de ello en sus *Memorias*. Durante los últimos años, M. Sainsaulieu, que ha emprendido una encuesta sobre dicho tema, anuncia la publicación de una *Gallia eremitica*. (Cfr. *Revue d'Hist. de l'Église de France*, 1951, pág. 150.)

novelas galantes, en el seno de una Iglesia por cuya perdición conspiraban tantos adversarios, anunciando su próximo hundimiento? Verdad es que la sola presencia del pobre de Dios no bastaría para debilitar las desoladoras comprobaciones que hemos podido hacer; pero su existencia constituye un signo, entre otros muchos. Considerándola más de cerca, uno se da fácilmente cuenta de que, aunque la Iglesia en Francia sufría graves heridas, estaba lejos de hallarse en agonía y que, en total, en las balanzas del destino, el peso de sus errores era, sin duda, menos grave que el de su fidelidad.

Oficialmente, Francia seguía siendo «la primogénita de la Iglesia»; del Rey al más humilde de sus súbditos, apenas había un francés que lo pusiera en duda. El heredero de Luis XIV seguía siendo considerado —y se consideraba a sí mismo— como un «Vice-Dios», encargado de defender los intereses de la fe y de combatir a sus enemigos; el mismo Luis XV, cuya vida, evidentemente, no estaba regida por la religión, no tomaba aquel papel a la ligera; y Luis XVI estaba dispuesto a asumir todas sus obligaciones. El catolicismo seguía siendo religión del Estado; las otras confesiones solamente tenían existencia de hecho, no de derecho; y ni el tolerante edicto de 1787, que reglamentaba el estatuto civil de los protestantes, atentaba contra ese principio.

Además, bastaba con poner los pies en Francia para convencerse de que uno se hallaba en un país católico. La Iglesia era omnipresente. Sorprendía al viajero el gran número de edificios dedicados al culto que surgían por todas partes. Visto desde la altura de Montmartre, París parecía erizada de campanarios; y Lyón, desde lo alto de Fourvière, ofrecía el mismo espectáculo. En las pequeñas ciudades, esa impresión era aún más sorprendente: en Tréguier, de Bretaña, podían contarse tantos edificios religiosos como casas pertenecientes a seglares; Gray, en Borgoña, no tenía menos de 14 iglesias y 22 capillas para 4 000 habitantes. Por término medio, las parroquias eran de cuatro a siete veces más numerosas que en nuestros días. Para una población de casi 600 000 habitantes, París contaba con 52, o sea tres veces más, en proporción, que en 1900; además, había 11 colegiatas y 38 conventos. En las pequeñas ciudades de provincias, la situación parroquial era todavía más sólida: Douai pasaba por poco favorecida porque no tenía más que 6 parroquias para sus 20 000 fieles; pero Cambrai se enorgullecía de poseer 12 para 15 000. Raras eran las aldeas francesas que no tuvieran su párroco, aun cuando no contaran más que con una centena de habitantes.[1]

En todas partes, en los ángulos de las calles, en medio de las plazas, sobre los puentes, levantábanse cruces o estatuas de santos y santas. Y al llegar la noche, temblorosas llamas velaban en los nichos, a los pies de las «Vírgenes» de madera o de piedra. En las encrucijadas de los caminos campesinos veíanse innumerables cruces, desde que los misioneros —fueran de la Orden que fuesen— habían tomado la costumbre de plantarlas, al término de su estancia en la parroquia, como prenda de las buenas resoluciones tomadas. Esas cruces subsisten aún. También eran numerosos los oratorios, cuya moda había venido de Italia y España; sobre todo abundaban en el Mediodía. En la plática del domingo, leíanse las nuevas leyes. El Crucifijo era obligatorio en las salas de los tribunales[2] y en aquellas en que los señores concejales y cónsules deliberaban sobre los intereses de su ciudad; y estos personajes poseían en la Iglesia sus puestos de honor, que no dejaban de ocupar los domingos y días solemnes.

Como había ocurrido desde que Francia era Francia, toda la vida individual y social de los franceses seguía regida y controlada por la Iglesia católica, sus reglas, costumbres y tradiciones: nada había cambiado desde la Edad Media. Las ordenanzas de Villers-Cotterets (1539) y de Blois (1579), que confiaban al clero la tarea de registrar bautismos, matrimonios y sepelios, seguían en vigor; a lo más, el «Código

1. Simples aldeas tenían varias iglesias: el caso de Colombey-les-Deux-Églises no era único; en la Baja Normandía, Gouville-sur-Mer tenía tres.

2. Los juicios, en los tribunales, comenzaban con las palabras: «Visto y considerado todo, e invocado el Santo Nombre de Dios...»

Luis» de 1667, obligaba a los párrocos a redactar los registros parroquiales a doble ejemplar, dejando el borrador a disposición de la jurisdicción del bailío, mientras que la minuta quedaba en la parroquia. El famoso edicto de 1788 —contra el que se levantaron vigorosamente algunos obipos— destinado a reglamentar la espinosa cuestión del estado civil de los protestantes,[1] creaba una excepción a la regla, pero no la suprimía: para los católicos, los únicos actos legales eran los registrados por la Iglesia.

Como en la Edad Media, la existencia cotidiana seguía ordenada por el calendario litúrgico; era éste el que determinada los tiempos de trabajo y los días de reposo; las únicas fiestas de los trabajadores eran las que les concedían las solemnidades feriadas; algunos, como el remendón de La Fontaine, se quejaban incluso de que fueran un poco demasiado numerosas... La organización profesional, incluso cuando el sistema de corporaciones había sido destruido, conservaba sus caracteres religiosos tradicionales: las cofradías de oficios seguían en plena vida, y no había descreído que se atreviera a faltar a la fiesta del Santo Patrón y a la procesión con que se celebraba. Por lo demás, ¿qué ceremonia, qué fecha importante, no era ocasión de solemnes procesiones?[2] El 4 de mayo de 1789, con ocasión de los Estados Generales, Versalles verá desfilar por sus calles una de esas procesiones, la más grandiosa de todas, en la que el Arzobispo de París lleva el Santísimo Sacramento, seguido por el Rey en persona, revestido con sus majestuosas insignias y acompañado por la Reina y todos los Príncipes de la sangre, tras los que avanzaba el interminable cortejo de los representantes de los tres estamentos. Y todavía el 15 de agosto de 1793, la Convención interrumpirá su trabajo para que sus miembros puedan seguir la procesión de la Asunción: hasta tal punto semejantes usos estaban arraigados en las costumbres de los franceses.

Dos grandes servicios se mantenían aún —totalmente o casi del todo— en manos de la Iglesia —y a su cargo—, por más que se observara ya cierta tendencia a laicizarlos: uno era la asistencia pública y el otro la enseñanza. Las «sociedades de filantropía» que hemos visto fundar a finales del siglo XVIII contra la idea misma de la «caridad» cristiana, no fueron, de hecho, sino bien poca cosa; y los proyectos de «educación nacional», elaborados por La Chalotais, Turgot y Condorcet, no habían salido aún, en 1789, del polvo de los legajos de expedientes. De hecho, en la Francia del Antiguo Régimen, todos los niños eran educados por la Iglesia; y todos los enfermos, ancianos y huérfanos que tenían necesidad de ser acogidos lo eran por la Iglesia.

Apenas podemos imaginar, en nuestros países occidentales del siglo XX, en los que la «Seguridad Social» y las diversas formas de asistencia estatal o mutua han alcanzado tan vasto desarrollo, lo que era un sistema en el que nada de esto había, y en el que todo esfuerzo por ayudar a las víctimas de la miseria, la angustia y el sufrimiento no dependía más que de la caridad que, sin embargo, era admirablemente eficaz. Proporcionalmente a la cifra de la población, no había muchos menos hospitales, hospicios y orfelinatos en la Francia de 1789 que en nuestros días. Algunas Ordenes religiosas se entregaban a esa labor con una generosidad sin límites: Hermanos de San Juan de Dios, camilos, lazaristas y, por parte de las mujeres, las admirables Hijas de *Monsieur Vincent*, las Hermanas de la Caridad, las agustinas y otras, entonces en pleno desarrollo. Cuidar de los pobres era considerado en los ambientes más elegantes como un simple deber para las jóvenes educadas cristianamente: así Mme. Elisabeth, la santa hermana de Luis XVI, hará verdaderos estudios de enfermera para mejor dedicarse a los enfermos. Hay que añadir todavía que era la Iglesia de la que, en gran

1. Cfr. antes, cap. III, final del párrafo «Renacimiento del protestantismo en Francia».

2. ¿Sabe alguien que los fastos de la fiesta del Corpus de París son el auténtico origen del Salón de Pintura? Los comerciantes de la plaza Dauphine erigían un ostensorio «de lujo» ornado de cuadros. Los pintores jóvenes hallaban allí una ocasión de darse a conocer... Tal fue la cuna del Salón. (Cfr. Francisco Boucher, *Le Pont-Neuf,* París, 1923, t. II, pág. 128.)

medida, dependían también numerosas obras sociales o empresas útiles al pueblo: socorro a los sin trabajo, apertura de grandes obras de cantería, creación de cajas de seguros contra los incendios[1] o de centros de reservas contra el hambre; numerosos ejemplos de ello veremos cuando hayamos de referirnos a los obispos de aquella época; muchos de éstos se revelaron como verdaderos padres de sus fieles, tan generosos como eficaces. ¿Cuántas de las enormes rentas que poseía la Iglesia[2] fueron dedicadas a esas obras de caridad? Es difícil decirlo: desde luego, la quinta o sexta parte. A lo que se añadía, aún más pesados, los gastos para la enseñanza.

El esfuerzo llevado a cabo desde comienzos del siglo XVII para desarrollar la enseñanza, medio de primer orden en la formación de verdaderos católicos, había producido sus frutos. El retraso que hemos podido observar a lo largo del siglo XVIII no había interesado gravemente a una vitalidad ya extraordinaria. Las escuelas primarias eran numerosísimas: 25 000 para 37 000 parroquias, dice Taine, y recientes estudios han probado que esta cifra es por lo menos inferior en un cuarto a la realidad. Numerosos obispos habían cuidado que cada párroco tuviera su escuela parroquial. Desde la muerte de San Juan Bautista de La Salle, las «Pequeñas Escuelas» de los estimados Hermanos se habían multiplicado, y sus métodos se extendieron por doquier. Para las jóvenes, existía una verdadera proliferación de institutos de enseñanza, de los que muchos apenas trascendían los límites de una diócesis; las Hermanas de la Caridad y las Hijas de la Sabiduría, de San Grignion de Montfort, no habían dejado de progresar. Los colegios que nosotros llamaríamos de segunda enseñanza, eran muy numerosos: más de 900 en vísperas de la Revolución, sin hablar de los seminarios menores: jesuitas, oratorianos, piaristas o simples clérigos seculares seguían proporcionando lo esencial del cuerpo profesoral; y cuando fue suprimida la Compañía de Jesús, una de las mayores preocupaciones de los obispos fue reemplazar urgentemente a los maestros desaparecidos para no cerrar los colegios. La población escolar que a ellos acudía era, por lo demás, muy abundante; las cifras no dejan de sorprendernos: el colegio de Billom, en Auvernia, no contaba con menos de 2 000 alumnos; en la diócesis de Coutances, dos colegios, el de Coutances y el de Valognes, tenían 1 500. Algunos espíritus bruscos reprochaban a la Iglesia el elevar demasiado el nivel espiritual; la agricultura carecía de brazos;[1] ésta era, más o menos, la opinión de Voltaire. ¡Basta de «torrentes de educación»! La misma situación era la de las jóvenes. Sobre todo las ursulinas, que se mantenían en cabeza; las visitandinas, las Damas de San Mauro y otras muchas, dedicábanse a la educación de las señoritas; las congregaciones locales alcanzaban un extraordinario desarrollo, como las Hermanas de Ernemont, de origen ruanés, que llegaron a regentar cien casas. Por lo que toca a la enseñanza «Superior», las Universidades, dispensadoras de tal enseñanza, seguían bajo la estricta vigilancia de la Iglesia: la Sorbona se erigía aún en guardiana de la fe; ya se vio suficientemente en el asunto de los jansenistas; y todavía en 1789, la mitad de sus maestros eran sacerdotes. Así pues, en todos los niveles, los jóvenes de Francia estaban formados, educados por la Iglesia, e incluso los que la combaten —un Robespierre, por ejemplo— rendirán homenaje a sus antiguos maestros. Puédese añadir que, al llegar a la edad adulta, los franceses que conservaban el gusto por la cultura seguían dependiendo de la Iglesia: las bibliotecas públicas y las salas de lectura cuya moda se extendió a lo largo de aquel siglo fueron, con frecuencia, creaciones episcopales o religiosas,[2] lo que, además, hay que pro-

1. ¡En numerosas ciudades eran los Padres capuchinos quienes proporcionaban los bomberos!

2. Cfr. capítulo IV, párrafo «Todo avanza hacia una gran revolución».

1. Cfr. el libro del abate Sicard, siempre útil, *Les Études classiques avant la Révolution.*

2. Tal es el origen de la Biblioteca de Santa Genoveva, en París, en Toulouse, de la Biblioteca Municipal.

clamarlo, no les impedía albergar en sus plúteos libros sospechosos.

Pero —se nos dirá— en cuanto acabamos de ver, no se trata más que del cuadro de instituciones en que vivían los franceses; ¿qué significaba eso en cuanto a la vida profunda de las almas? Y sin embargo, ya es de enorme importancia que la existencia entera se sitúe en un orden cristiano, obedezca oficialmente a preceptos cristianos: la moda, la rutina, el respeto humano, que nada tienen de admirables en sí mismos, pueden ayudar a mantener en alto la armadura de la religión, exactamente como en nuestros días obran contra ella en los medios proletarios. Pero basta con abrir los relatos de viajes por Francia en el siglo XVIII, para recibir la impresión de que no se trataba solamente de conformismo, sino de un pueblo aún impregnado en el Cristianismo, que practicaba su religión con un fervor real y no pensaba en absoluto en sacudirse su tutela. Así, recorriendo aquella Francia de 1783 a 1786, Mtres. Cradock, inglesa y protestante de buena raza, rendía amplio homenaje a la vitalidad de la Iglesia católica en Francia.[1] En todas partes había visto las iglesias llenas, pletóricas de fieles que escuchaban sermones de más de una hora y asistían gozosos a oficios interminables, cuyo esplendor y majestad encantaron a la viajera.

Su testimonio era verídico. La religión católica seguía siendo, bajo la influencia del gran siglo clásico, gustosamente solemne en una apariencia un tanto grandilocuente; ante los altares sobrecargados de dorados ornamentos, las gentes gustaban ver el desarrollo de majestuosas ceremonias litúrgicas, como aquella a que asistió la buena de Mtres. Cradock en Notre Dame, celebrada por el Cardenal, rodeado de dieciséis obispos, unos sesenta sacerdotes e innumerables monaguillos. Y era asimismo verdad que existía por el arte de la sagrada cátedra un placer que nuestros contemporáneos no experimentan ya tan vivamente. En Aubais, en el Bajo Languedoc, en 1755, pudo asistirse a un pequeño motín por la sencilla razón de que el predicador cuaresmal no predicaba más que tres sermones por semana.[1]

1. Su relato ha sido traducido al francés con el título *La vie française à la veille de la Révolution* (París, 1911).

Pero semejantes aspectos exteriores de la religión no permiten prejuzgar la vida profunda de las almas que, sin duda alguna, conserva una gran vitalidad. Recordemos las observaciones de Gabriel Le Bras acerca de la práctica religiosa en el Antiguo Régimen:[2] según el iniciador de la sociología religiosa, la práctica «nunca fue más general» en Francia que entre 1600 y la Revolución: casi unánime en ese período. Las cifras que podemos comprobar, confirman tal opinión y algunas de ellas son sorprendentes. En la parroquia de San Nicolás, de Coutances, las confesiones eran tan numerosas en la época de Pascua que, a veces, según testimonio del párroco, pasaban «días enteros al pie de los confesonarios». En Belley, en Bugey, para una población total de cerca de 4 000 almas, las comuniones pascuales superaban el número de 3 500. En Bretaña, podíanse contar con los dedos de la mano los que dejaban de cumplir aquel precepto. En el colegio de Molsheim, en Alsacia,[3] que contaba con casi 1 000 alumnos, la cifra anual de comuniones que en 1650 era de 7 000, llegaba a las 60 000 en 1738, es decir, más de una por semana y discípulo, cifra «record». La asistencia a la Misa dominical era, si no total, muy generalizada. Bien pocos eran los que, a la hora de la muerte, rechazaban los auxilios de la religión: y tiene el valor de un símbolo el escándalo que producían; por el contrario, el arte de bien morir —tan difundido, como hemos visto, en el período clásico— continuaba admirablemente extendido. El mismo Luis XV podría servir de ejemplo desde este punto de vista. De manera que, en vísperas de la Revolución, Francia daba la impresión de ser igualmente cristiana en el alma. Así lo reconocía el escéptico abate de Véri cuando escri-

1. Cfr. Léonard, *Mon village sous Louis XV* (París, 1941).
2. En el tomo VIII de esta obra.
3. Cfr. *«El Gran Siglo de las Almas»*.

bía: «A los ojos del *común* del populacho, no creer en la religión es lo mismo que tener todos los vicios y estar totalmente falto de probidad.»[1]

¿El «común del populacho»? No solamente el pueblo, como veremos; pero sí en primer lugar. Para entender bien lo que era la Francia del siglo XVIII, y cuán sólidas eran aún sus raíces cristianas, habría que evocar detalladamente esa piedad popular, tan humilde de corazón, tan insensbile a los argumentos de los filósofos, de la que nos dan cuenta tantos documentos de la época, y que tantos motivos tiene para sorprendernos. Algunas regiones dan la impresión de ser bloques indestructibles: sobre todo aquellas donde se había dejado sentir la acción de los grandes misioneros del siglo XVII, la Bretaña de Michel Le Nobletz y del Padre Maunoir; los países boscosos, recorridos por San Juan Eudes y por San Grignion de Montfort; la Lorena de San Pedro Fourier; el Velay y Vivarais de San Francisco de Regis. Por todas partes manteníase viva la fe. ¿Y de cuántas provincias no podría decirse —con Cournot— «de esas sujeciones de todas clases, de esa multitud de prácticas, ritos, fiestas y abstinencias» que tejían la trama de la vida del buen pueblo de Francia, de esa devoción y de esa sólida cristiandad de las costumbres de que nos dan prueba tantas memorias y cartas de la época? Rétif de la Bretonne que, en su *Vie de mon pére*, describe las costumbres aldeanas, subraya con qué respeto se conservaba en una familia de campesinos la práctica profunda de la religión. No se limitaba a la asistencia a Misa y el cumplimiento pascual; cada tarde, después de la cena, el padre de familia hacía la lectura de la *Biblia*, interrumpiéndose de vez en cuando para intercalar breves comentarios. La oración en común seguía a la lectura; después, los niños recitaban una página del catecismo diocesano; tras lo cual, todos iban a acostarse en silencio, puesto que estaban prohibidos todos los juegos y risas después de la oración. Al día siguiente, durante el trabajo, la lectura de la noche anterior proporcionaba frecuentes temas de conversación. No podríamos garantizar que todos los campesinos franceses se parecieran a este virtuoso *paterfamilias*, severo guardián de las buenas costumbres, que no dudaba en castigar con duros golpes de correa a su hijo mayor —ya adulto— por los menores pecadillos; pero la familia Rétif no era desde luego única en su especie.

¿Ofrecían un cuadro diferente las otras clases sociales? Apenas. La misma burguesía, a la que hemos visto especialmente influida por la propaganda filosófica, nos da innumerables ejemplos igualmente sorprendentes. Los «libros de razón» cuyo uso se había extendido en la centuria anterior,[1] están llenos de rasgos que prueban que Voltaire y sus amigos no lo habían minado todo. Hasta en los «Cuadernos de quejas» redactados por el Tercer Estado (es decir, por la burguesía, sobre todo) para la reunión de los Estados Generales, puédense leer frases como éstas: «Si queréis ser dichosos, conservad la conciencia limpia», o bien: «La felicidad en esta tierra tiene este precio: temer y servir a Dios.» Algunos de aquellos burgueses buenos cristianos nos son mejor conocidos que otros por sus memorias o recuerdos publicados: así, el santo joyero Paul de Halde que, «habiéndose asociado con Dios», legó toda su fortuna a los pobres; o Antoinette Boiselle en Aramon, cerca de Nimes, que dispuso de sus bienes para dotar a muchachas pobres; o también esos modestos hombres de la pequeña burguesía de Périgueux, los Chaminade que nunca dejaban de consignar en el «Libro de razón» que habían cerrado su comercio en los días de fiesta y domingos y que habían dado a la Iglesia cuatro de sus trece hijos.[2] ¡Y cuántos otros, perdidos en el olvido y

1. Nuestro idioma ha conservado la huella de tal sentimiento. ¿No se dice, acaso, de un producto, de una mercadería, de una proposición que no inspira mucha confianza: «Esto no parece muy católico»?

1. Vol. VIII. Originariamente, el «Libro de razón» es un libro de cuentas (ratio, cuenta); pero la costumbre fue añadiendo menciones de sucesos familiares más importantes.

2. El nada católico Diderot contaba entre sus parientes próximos con doce sacerdotes uno de ellos, su hermano.

el anonimato, no han llevado una existencia igualmente virtuosa!

Uno de los más notables rasgos de esa Iglesia de Francia en vísperas de la Revolución es la vitalidad de las comunidades parroquiales. Nuestro tiempo, que ha vuelto a descubrir el sentido comunitario de la parroquia, está lejos de haberlo inventado. Bajo la dirección de un párroco que permanecía mucho tiempo —muchísimo tiempo— al frente de su grey (incluso, con mucha frecuencia, durante toda su vida), el grupo de fieles se reunía en una fraternidad, una familiaridad de la que apenas hay idea en las enormes parroquias de nuestras grandes ciudades. El párroco lo sabía todo acerca de sus feligreses, el bien y el mal; y no vacilaba en proclamar desde lo alto del púlpito lo que había de reprochar a uno u otro. Intervenía en la vida cotidiana, daba consejos en cualquier clase de materias que nada tenían que ver con la teología. ¡Y cuántos de los «Cuadernos de quejas» del Tercer Estado de los campos no habrán sido redactados por los párrocos! Pero, en sentido inverso, los seglares —el hecho es poco conocido y merece ser estudiado detenidamente— intervenían en la vida parroquial y desplegaban en ella una actividad sin duda alguna tan grandiosa como la de nuestros movimientos de Acción Católica. Lo que ya hemos observado en Saint-Didier-sur-Rochefort, cantón de Noirétable, hacia 1640,[1] aparece en numerosas parroquias de Francia, cien años más tarde. Los seglares estaban mucho más asociados que en nuestros días a la dirección de la parroquia. Sabemos que en muchos lugares, constituían el «general de la parroquia» que, no menos que el Pireo, no era un hombre sino el conjunto de la comunidad parroquial. El «general de la parroquia», es decir, el conjunto de feligreses constituido en cuerpo, se reunía en la iglesia o en el cementerio y tomaba importantes decisiones. Para nombrar a la matrona de la parroquia, se reunía el general... de mujeres. El general era convocado al toque de la campana grande. Por lo que toca a los *mayordomos de parroquia* que formaban el consejo de fábrica (institución todavía existente en la Alsacia concordataria), tenían atribuciones que rebasaban la administración de los bienes temporales, ya que eran ellos los encargados de escoger al Predicador de Adviento y Cuaresma. Las «cofradías piadosas»[1] extraordinariamente numerosas y prolíficas en el «siglo de las luces», intervenían también en la vida parroquial, hacían celebrar Misas, organizaban ceremonias y procesiones... ¡Qué actividad en aquella existencia comunitaria!

Así pues, ni las clases populares, ni la alta y media burguesía, daban la impresión de haber desertado de la Iglesia en los tiempos del «rey» Voltaire. Ni tampoco la nobleza, a pesar de su mala reputación de inmoralidad y escepticismo, que le valieron los ejemplos dados por algunos de sus miembros. También aquí basta con referirse a los documentos para hacerse una idea exacta: a esas memorias escritas por tantos grandes señores, según la moda de entonces, y a la correspondencia de tantas nobles damas. El duque de Croy, el príncipe de Montbarcy, el marqués de Saint-Chamans, el marqués de Crécy, son irrecusables testigos de una fe simple, sólida y activa. ¡Qué hermosa alma la de Mme. de Montbarcy, que vivía en el mundo como una

1. Cfr. vol. VIII. Acerca del «general de la parroquia», al que algunos historiadores han tomado por un jefe de milicia, superior jerárquico del «capitán de parroquia», puédese consultar el libro de M. André Perraud-Charmentier, sobre *Le Général de la Paroisse en Bretagne*, Rennes, 1926, y el estudio de A. Despraires, *Les assemblées du Général de la Paroisse dans le Cotentin*, en el *Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie*, tomo XIV, 1888, pág. 69. De ese trabajo hemos sacado el ejemplo de la elección del vicario y el de la elección de la matrona. En su pequeño libro sobre *Les curés du Vieux Cherbourg*, Mons. Leroux nos hace asistir a una reunión del General en el interior de la iglesia de la Santísima Trinidad en 1748. Se trata de nombrar a un organista; la reunión es agitada; uno cree asistir a un mitin.

1. No debe confundírselas con las cofradías de oficios. Acerca de las cofradías, cfr. el estudio de G. Le Bras, *Esquisse d'une histoire des confréries*, en *Études de sociologie religieuse*, t. II, 1946, página 428.

religiosa, manteniendo perfectamente su jerarquía y practicando una minuciosa ascesis! ¡Qué profundo creyente el duque de Penthiévre, que hacía constar en un diario sus comuniones casi siempre semanales! Y el marqués de Castellane, devoto del Sagrado Corazón, no le cedía en nada; ni más ni menos que el conde de la Ferronnays, en cuyo cuerpo fue hallado un cilicio. Las más grandes familias de Francia contaban con cristianos ejemplares: los de Aguesseau, los de Aigullon, los Montyon y otros muchos. La nobleza provinciana, cuya pobreza la apartaba ordinariamente de las tentaciones de la Corte, mostraba en conjunto una solidez cristiana más indestructible aún: incapaz de separar su fidelidad monárquica de su fe católica, se mostrará enérgica defensora de una y otra y proporcionará muchos elementos a los ejércitos de la Vendée.

Además, ¿no puede buscarse en la primera de las familias francesas la más brillante prueba de la fidelidad que aún conservaba la nación? La raza de San Luis, en el instante en que su destino milenario iba a eclipsarse en sangrienta noche, ¿no conservaba acaso, mucho más intacto de lo que el vulgo piensa, el sentido de lo que debía a la consagración de Reims? Luis XV, cuya vida había sido una frecuente ofensa a los Mandamientos, arrepentíase públicamente en el momento de morir, confesaba sus propias faltas y se abandonaba a Dios como verdadero cristiano. Junto a él, la Reina María Laczinska era de una devoción tan perfecta que sus propias hijas decían: «Mamá santifica cada uno de sus días mucho más de lo que se nos pedía en el convento.» El primo del Rey, duque de Orleáns, hijo del Regente —tan diverso de su padre en este punto— no dejaba de acudir, al menos una vez al año, a un retiro de penitencia a Santa Genoveva. Y el primer Delfín, hijo de Luis XV, aquel hombre de gran prudencia cuya temprana muerte constituiría para el Reino una catástrofe, educaba a sus hijos, en un sentido eminentemente cristiano de amor al prójimo y de fraternidad humana y daba en todas partes ejemplo de la existencia más digna, hasta que murió tranquilamente, declarando que «jamás se había deslumbrado con el resplandor del trono» y que se encontraba anticipadamente desligado del mundo y entregado a Dios.

En esa familia de creencia sincera se destacan deslumbrantes figuras en las que la Iglesia ha pensado para llevarlas a los honores de los altares. Grande fue el estupor en Versalles cuando *Madame Luisa de Francia* (1737-1787), séptima y última hija de Luis XV, anunció su resolución de entrar en el convento de Saint-Denis, tan duro en su disciplina, que se le llamaba «La Trapa de los Carmelos». Pero la joven princesa se mantuvo firme. Hacía años que meditaba su resolución, leyendo cada días las obras de Teresa de Avila, estudiando la Regla y considerando con envidia a algunas de sus amigas más queridas que, una vez viudas, la habían precedido en aquel camino. Solicitada la autorización real, el Soberano no ocultó su estupor, pero declaró que no tenía derecho a oponerse a las intenciones divinas. Convertida en Madre Teresa de San Agustín, la hija de sangre real exigió ser confundida con las más humildes de sus compañeras, aceptó las más bajas tareas, por ejemplo la de «tercera sacristana», y rechazó claramente el tener mejor calefacción o mejores alimentos que las demás. Por último, cuando el Rey iba a visitarla —lo que hacía con frecuencia— y, según su privilegio, franqueaba la clausura, la Madre Teresa le hacía sentar sobre el jergón de su celda, y después le llevaba a los Oficios, donde con toda simplicidad le ofrecía sitio en los bancos... Así la bienaventurada Luisa de Francia rescataba los pecados de su padre... lo que éste no ignoraba.

Y en la misma víspera del día en que la dinastía Capeta iba a enfrentarse con el patíbulo levantado por sus propios súbditos, uno de sus miembros, profundos creyentes, el bueno y débil Luis XVI mostraría, en la lúgubre mañana de enero de 1793, que si no había sabido hacer frente a las fuerzas de la historia, sabía encontrarse con la muerte y con Dios. Cerca de él se levantaron dos figuras exquisitas, las de sus dos hermanas, ambas vivas pruebas de lo que la fe católica podía hacer aún de noble y grande con dos hijas de Francia: *Madame Clotilde* que, llevada por su matrimonio al trono de Piamonte y Cerdeña, no cesó de dar allí ejemplo de una

piedad reconocida por la Iglesia; y, ágil como una sílfide, viva como un hada, pero tan generosa y sacrificada como una Hermana Gris, *Madame Elisabeth* (1764-1794) que, tras haber animado con su desbordante gracia a Versalles, deseó reunirse con su hermana en el Carmelo y, no habiendo obtenido el permiso de su hermano, consagróse desde entonces a obras de caridad, creando una «gota de leche» para recién nacidos, y un dispensario en su delicioso castillo de Montreuil; esa Madame Elisabeth, a la que veremos tan firme en los peligros y que, negándose a huir, morirá bajo el filo de la guillotina a los treinta años.[1]

Un clero que no cederá

¿Y el clero? Es evidente que esa vitalidad espiritual de que da señales la iglesia de Francia no hubiera sido posible si las filas del clero no fuesen todavía sólidas, mucho más sólidas de lo que dejarían creer ciertos ingratos aspectos que ya hemos observado. Es aquí, sobre todo, donde hay que matizar el cuadro y no tomar por regla general lo que seguían siendo excepciones —numerosas e inquietantes, desde luego—, pero siempre excepciones. Nada permitiría creer que el clero de Francia estuviera formado en su mayoría por obispos mundanos, abates cortesanos, párrocos sin moral y religiosos inobservantes: los indignos no eran más que una débil —aunque ruidosa— minoría.

El Episcopado, ese Episcopado de casta cuyos nombramientos han podido discutirse, estaba lejos de ser malo. La «Hoja de beneficios», es decir, la lista de nombramientos para las sedes episcopales, estuvo casi siempre en las manos de hombres serios, deseosos de hacer buenas elecciones: no hubo más que una excepción, Jarente, Obispo de Orleáns, prelado de perniciosas costumbres, asistido por un sobrino peor aún, que, de 1757 a 1771, dejó que las amantes del Rey intervinieran en los nombramientos; pero el Cardenal Fleury, que se hacía ayudar en las elecciones por el Superior de San Sulpicio Boyer, y a quien aconsejaba su amigo el santo abate Léger, Le Franc de Pompignan, La Roche-Aymon y Marbeuf, tuvieron el más alto sentido de los deberes de su cargo. Luis XVI se interesaba personalmente en aquellas designaciones: así hizo colocar al frente de la diócesis de París a Mons. Juigné, cuyas virtudes sacerdotales serán bien conocidas. Se ha podido calcular que, de los 135 obispos con que contaba Francia antes de la Revolución, más de cien eran irreprochables. Y el mismo Voltaire les ha rendido homenaje: «El cuerpo del Episcopado —escribe— estaba casi todo compuesto por gentes de calidad, que pensaban y actuaban con una nobleza digna de su origen.»

Esos obispos observaban la residencia y no se les pasaba por la mente el desertar de sus diócesis para ir a vivir a Versalles. Sabemos de muchos que permanecieron toda su vida en la misma sede, negándose a abandonar una diócesis pobre por ir a otra más rica: así Mons. Galard en Puy, Mons. de Cugnac, en Lectoure, Mons. de Quincey, en Belley. Otros permanecieron fieles a una sede durante medio siglo: un Lévis, 46 años en Pamiers; un La Rochefoucauld, 53 en Rouen. ¿Y cómo no citar el ejemplo de Mons. Le Franc de Pompignan, Arzobispo de Vienne que, llamado por el Rey a París como Ministro de la «Hoja», se negó a conservar el título de su obispado delfinés y a tocar sus beneficios, puesto que no podía ejercer efectivamente el cargo?

La acción de aquellos obispos del siglo XVIII se caracterizó con frecuencia por sus realizaciones sociales o intelectuales, cuyo recuerdo no se ha perdido en tantas diócesis. ¡Cuántos crearon colegios o lucharon por mantener abiertos los de los jesuitas cuando la supresión de la Compañía los puso en peligro! ¡Cuántos instituyeron los primeros fondos de las actuales bibliotecas municipales! Más sorprendente aún: el Obispo de Castres introdujo la vacuna —decíase entonces la inoculación— pa-

1. Hablaremos otra vez de ella en el tomo siguiente de esta historia. Acerca de esta mujer, cfr. las obras de Jean Balde, de Yvonne de la Vergne y de E. M. de L., todas ellas tal vez más hagiográficas que históricas.

ra luchar contra la varicela; el de Langres instituyó entre sus fieles un sistema de seguros mutuos contra incendios; el de Bayeux, conmovido por la miseria en que la falta de trabajo dejaba a sus fieles, hizo restaurar la desaparecida industria de la célebre randa para dar trabajo a todos; y el de Arlés llegó incluso a abrir cursos de comadronas y puericultura. En cuanto al de Saint-Pol-de-Léon, en Bretaña, se dedicó de tal manera a extender el cultivo de la patata, que el reconocimiento popular le dio el título, en el rudo idioma popular del país de Armor, de *Eskop ar patates*.[1] En la época de las grandes carestías, que en numerosas ocasiones desolaron a Francia durante los años que precedieron a la Revolución, fueron los obispos quienes, en muchas diócesis, se preocuparon (con más diligencia que los mismos intendentes) del problema de aprovisionamiento y lucharon a veces contra los motines del hambre.

Y semejantes esfuerzos eran dictados por no se sabe qué «sentido social» humanitario: muchos estaban animados por la más auténtica caridad, de la que han quedado innumerables pruebas. En París, Mons. Cristóbal de Beaumont, conservaba 100 000 libras de las 600 000 de su renta: el resto, lo entregaba para obras de caridad y enseñanza. En Albi, durante las inundaciones de 1766, Bernis —que no tenía mucho de santo— daba cuanto tenía y aún contraía una deuda de 150 000 libras para socorrer a los siniestrados. El recuerdo del heroísmo y de la bondad que mostró Mons. de Belsunce durante la gran peste que desoló a la ciudad, casi no ha desaparecido del corazón de los marselleses: su palacio permaneció abierto a los enfermos durante todo el tiempo que duró la epidemia y su arca se vació para la compra de drogas y medicinas. En Bayona, Mons. de Arches, invitaba a su mesa los días de fiesta solemne a todos los pobres de la ciudad; y ocurrió a veces que sus invitados quedaban en la casa durante tres días seguidos; cuando el buen Obispo murió, dejó 90 libras por toda fortuna. Y en Auch se habla todavía de Mons. de Apchon, que penetró en una casa incendiada —en la que nadie se atrevía a entrar— para salvar a una mujer y a su hijo.[1]

Las virtudes personales de tantos y tantos de esos obispos resultan, pues, innegables. Algunos han dejado memoria de verdaderos ascetas: así, Mons. de Royére que, cuando estaba solo, no comía más que pan mojado en agua; o Mons. de Trémines, que vivía como un monje. En Gap, Mons. Berger de Malissones, de 1706 a 1738, mereció ser llamado «el Santo de los Alpes»; y uno de sus sucesores fue su émulo y casi su igual. En Amiens, Mons. de La Motte, que rezaba cada día el Oficio con sus canónigos, manifestaba públicamente que nunca se consolaría de no haber vivido en La Trapa.

Todos aquellos obispos tenían el más elevado sentido de su misión y sus deberes: los escritos de Mons. Le Franc de Pompignan nos dan una buena prueba. Lo mismo sentían de la dignidad de sus funciones. No debemos creer que todos fueran simples cortesanos, dispuestos siempre a ceder a las presiones del poder: Mons. de Beauvais[2] y Mons. Fumel, denunciaban sin reticencias la mala conducta de Luis XV; y cierto día en que Mons. Cristóbal de Beaumont visitaba Versalles, oyendo que el Rey le invitaba a que fuera a presentar sus respetos a Mme. de Pompadour, se dirigió a la ventana y, mostrando su carroza que le aguardaba en el patio, dijo tranquilamente que estaba dispuesto a marcharse inmediatamente. Y recordemos el misericordioso papel representado por Mons. de la Motte en el terrible caso del caballero de La Barre.[3]

No eran, por lo tanto, solamente obispos mundanos y meros administradores de sus dió-

1. Cfr. L. Kerbiriou, *J. F. de la Marche* (París, 1924).

1. Mons. de Juigné, Obispo de Chalons-sur-Marne (y futuro Arzobispo de París) se mostró también admirable en el terrible incendio que arrasó a Saint-Dizier.

2. Es él quien en la oración fúnebre de Luis XV pronunció la célebre frase: «El silencio de los pueblos es la lección de los Reyes.»

3. Cfr., antes, cap. IV, párrafo «Todo avanza hacia una...»

cesis aquellos prelados del siglo XVIII. Muchos, muchísimos eran los que se ocupaban activamente de la vida moral y espiritual de su grey, especialmente de sus sacerdotes. Visitas regulares por toda la diócesis, conferencias eclesiásticas y retiros sacerdotales, sínodos diocesanos...: todos los antiguos medios dispuestos en el siglo precedente fueron usados con diligencia para mantener, en numerosas diócesis, el espíritu de reforma. Muchos obispos se preocuparon por el uso del libro de misa por parte de sus fieles; casi todos tuvieron cuidado de revisar el Breviario — por ejemplo, Mons. de Beaumont en París y Mons. Bégon en Toul que fueron, en este aspecto, verdaderos innovadores. Todo ello, hay que reconocerlo, nos sugiere una imagen del Episcopado del Antiguo Régimen singularmente diversa de aquella que corrientemente se nos da. Y al conocerlos mejor, se comprende con más facilidad por qué aquellos obispos de sangre azul mostraron tanta firmeza —en su mayoría— ante la persecución revolucionaria.

Si los sumarios juicios que circulan acerca del Episcopado francés del Antiguo Régimen se nos revelan injustificados, los referentes a los simples sacerdotes, lo son todavía más. Junto a clérigos sin vocación, a curas a la caza de prebendas, a sacerdotes rutinarios deseosos solamente de los estipendios de las misas, ¿cuántos había, cumplidores honestos, silenciosos y santos de sus deberes? No se les conoce; apenas han tenido, para conservar sus memorias, la ventaja de contar con un José Grandet semejante a aquel que, en 1720, publicó un fervoroso libro sobre sus antecesores.[1] Y sin embargo, lo que de ellos sabemos, incluso a través de crónicas, memorias y correspondencias completamente profanas, no deja de ser digno de admiración.

Volvamos a Rétif de la Bretonne, cuya pluma es considerada ordinariamente como más apta para dibujar escenas galantes que para trazar siluetas de santos sacerdotes. ¡Pero con qué emoción nos habla de los que ha conocido! Así, el abate Pinard de Nitri en Borgoña, «indulgente varón que llevaba el alma en los labios, la bondad en los ojos y a quien todos sus feligreses amaban de corazón». Así también el propio hermano del escritor el abate Edme Rétif de la Bretonne, párroco de Courgis «auxiliador de enfermos, padre de todos sus feligreses» que, lejos de ser «presbiterianista» y reivindicador, decía estimar a su obispo «como a un amigo y a un padre» y rechazó una rica parroquia que se le ofrecía para seguir unido a aquélla con la que se había esposado. Y, en San Sulpicio de París, un Juan-Bautista Languet de Gergy (primo del Obispo Juan José), a quien escribía Federico II: «Lo que os distingue, lo sé, es la oración, la caridad y el celo que hacéis irradiar de la conducta de vuestra iglesia.» Y podríamos citar a tantos otros de aquellos santos sacerdotes de Francia, cuyas sólidas virtudes constituirían la verdadera armadura de la iglesia francesa durante las horas sombrías de la Revolución. He aquí, en el Franco-Condado, al venerable Antonio Silvestre; o a un Receveur que, conmovido por ver a tantas almas, incluso sacerdotales, minadas por la duda filosófica, organizó un verdadero centro de socorro espiritual del que saldría la pequeña Congregación del Retiro. He aquí, en Mussidan, a los émulos de Receveur, Pierre Dubarail y Henri Moze que, ayudados por Mons. de Prémeaux y por el duque de la Force, emprendieron análoga tarea agrupando a numerosos sacerdotes del Périgord en la fraternidad de San Carlos. En Lorena nos encontramos con un Galland, párroco de Charmes, que trabajaba con sus propias manos en las cocinas populares creadas por él mismo; y al bueno de Juan Martín Moye, hoy Beato, cuyas «Hermanas indigentes» hacían tanto bien, pero que hablaba con tanta vehemencia acerca de las miserias del pueblo que los poderosos persuadieron al Obispo para que le dejara marchar a China. En Anglet, entre Biarritz y Bayona, Pierre Duhalde no era solamente párroco totalmente entregado a sus ovejas y —como veremos— un infatigable misionero, sino el creador de un Gran Seminario; formado por él, su vicario Daguerre tomó y desarrolló más su obra, convirtiéndose en colaborador inmediato del prelado y trabajando, durante cincuenta años, no sólo

1. Cfr. vol. VIII, cap. II.

en reanimar el fervor del cuerpo sacerdotal, sino en la creación de escuelas, casas de retiro y establecimiento de un grupo de misioneros diocesanos siempre en camino, dejando en pos de sí una legión de discípulos cuya acción se haría sentir hasta el siglo XIX. ¿Qué región de Francia no contó con sacerdotes modelos? En todo el Oeste del Reino, una rápida enumeración había de tener en cuenta al rector Cormaux, con sus llamativas misiones, que iba a terminar sus días en el cadalso; el sorprendente rector de Paramé, que no era otro que el Padre de Cloriviére, antiguo jesuita, una de las cabezas de la mística de su tiempo;[1] René Bérault, el párroco de Baugué, a quien veremos realizar una fundación en pleno Terror;[2] y a Luis-María Baudouin[3] a quien la Revolución hallará en su puesto de vicario de Luçon, pensando ya en fundar el instituto que, más tarde, se convertirá en el de los «Padres de Chavagnes». ¡Y cuántos otros! Por lo que se refiere a París, en las mismas vísperas de la Revolución, ¡con cuántos párrocos santos y sacerdotes perfectos contará, que serán los celebrantes de las misas clandestinas y los capellanes de la guillotina! Al evocarlos a todos —sacerdotes muy poco conocidos— no puede evitarse el citar el testimonio que de ellos ha dado Tocqueville: «No sé si, en general, y a pesar de los vicios de algunos de sus miembros, ha habido nunca en el mundo un clero más notable que el católico de Francia en el momento en que le sorprende la Revolución; un clero más esclarecido, mejor provisto de virtudes públicas.[4] He comenzado el estudio de la vieja sociedad lleno de prejuicios contra él; ahora salgo de ese estudio lleno de respeto.»[1]

Se toca aquí el resultado del enorme esfuerzo que representara para la iglesia de Francia, desde hacía cien años, la creación de los Seminarios. Esas generaciones de sacerdotes más instruidos, más espirituales, habían sido formadas en las casas que, bajo la influencia de Bérulle, San Vicente de Paúl, San Juan Eudes y Olier, tantas diócesis habían sabido crear. ¡Ciento treinta seminarios para ciento treinta diócesis! Era un «record» mundial. Lo que, desde luego, no significaba que hubiese un seminario por diócesis, puesto que algunas —como la de París— contaban con tres, y en cambio, otras treinta no tenían ninguno. No todo era aún perfecto: el reclutamiento de seminaristas, hartas veces ligado al dinero, no estaba siempre indemne de reproches; la mezcla de elementos mundanos —ya lo hemos visto en San Sulpicio[2]— llevaba con frecuencia a desórdenes; y además, como la estancia en el seminario no era todavía obligatoria en todas partes para recibir el sacerdocio, la benéfica influencia no se dejaba sentir de modo tan unánime. Pero era ya bastante importante que se ejerciera sobre una buena parte del clero de Francia. Por lo demás, nuevos hombres se consagraban, con una generosidad y un valor que hubieran estimado Jean-Jacques Olier y sus émulos, a proseguir la tarea de los iniciadores, a crear nuevos seminarios y a reformar y reorganizar los que habían declinado. Tal fue Antonio de Calvet que, en Toulouse, en las buhardillas del palacete de su padre, tesorero general, instaló un seminario y logró adquirir, una tras otras, diez casas en las

1. Cfr., más adelante, párrafo: «Señales de renovación.» Para el P. Cormaux, cfr. *M. Cormaux, saint de Bretagne,* de Jacques Herissay, París, 1937.

2. Cfr. Gaétan Bernoville, *René Bérault et Anne de la Brouardière,* París, 1954.

3. Cfr. el libro del R. P. Michaud (Bruselas, 1909) y el del R. P. Chaillé (Fontenay-le Comte, 1955).

4. *Virtudes públicas:* la frase es exacta y perfectamente justificada. Muchos de aquellos párrocos, bastante al corriente de las nuevas ideas y del progreso, trabajaron en la educación de sus fieles, en mejorar sus condiciones de vida y en guiarlos por toda suerte de caminos. Ello explica que, con frecuencia, los filósofos hablaran de ellos con simpatía: «No conozco cosa más hermosa que un párroco», escribió J.-J. Rousseau. Esto explica también la influencia que ejercieron en la redacción de los «Cuadernos de quejas»: tras haber sido «ministros de la bondad», se les pidió que fueran «buenos patriotas». Hubo a finales del siglo XVIII una enorme admiración por los curas rurales.

1. *L'Ancien Régime et la Révolution,* I, 169.

2. Cfr., antes, cap. IV, párrafo: «Esas heridas siempre abiertas.»

proximidades de Saint-Germain, donde creó el «Seminario de San Carlos», en el que vivían 60 futuros sacerdotes. Así fue, también, Juan Bonnet, sacerdote de la misión, quien recibió la tonsura de manos de Bossuet, convertido ahora en Superior General de los lazaristas, a partir de 1711, y trabajaba sin descanso en la fundación de seminarios, no sólo en Francia —donde creó tres— sino en Italia (cinco) y en Polonia (siete) amén de aspirar a la fundación de uno en la Isla Borbón (Reunión, hoy). Y, sobre todo, *Monsieur Emery*, Jacques-André Emery (1732-1811) a quien ya hemos visto metido en la batalla apologética[1] y a quien hallaremos asociado a la renovación mística,[2] admirable figura en la que se encarna el más puro espíritu de San Sulpicio:[3] elegido Superior General en 1782, y hallando al Gran Seminario de París en estado muy discutible, con su firmeza y habilidad consiguió restaurar en él la disciplina y la vida espiritual profunda: durante la Revolución, en medio de una Iglesia desgarrada y decapitada de sus jefes por la emigración y el patíbulo, debía representar un papel de primera importancia, ser verdaderamente la «conciencia viva»; y después, bajo Napoleón —que le respetaba—, preparar su reconstrucción. Toda esa obra de los Seminarios franceses del siglo XVIII nunca será bastante alabada; todavía en 1775, la Asamblea del Clero redactaba un «monitorio» de admirable tono acerca del papel de los seminarios y de la necesidad de multiplicarlos aún más. Y el Santo Pontífice Benedicto XIV rindió a los seminarios de Francia homenaje indirecto, pero justo y definitivo, alabando el valor intelectual y moral de los sacerdotes de Francia: «Están tan bien formados —decía— que, una vez comenzado el ministerio y sin que puedan estudiar más, son capaces de sostener polémicas y escribir y hablar sobre las más graves cuestiones.» He aquí todavía un aspecto del clero francés del Antiguo Régimen, que la historia oficial parece olvidar...

1. Cfr. cap. I, «El contraataque cristiano».
2. Cfr., más adelante, párrafo siguiente.
3. Cfr. los libros citados del canónigo Leflon y Jean Gautier.

¿Hay que revisar de la misma manera el juicio formado acerca de los religiosos? Tal vez, si se cree a un testigo al que no puede considerarse sospechoso de indulgencia: Voltaire. «Apenas hay monasterio —dice el autor del *Cándido*— que no guarde almas admirables que honran a nuestra humana naturaleza. Demasiados escritores han gustado de buscar desórdenes y vicios con que algunas veces fueron mancillados estos asilos de la piedad.» Juicio equitativo que podemos agradecer a quien lo profirió. Frailes y monjas de Francia, religiosos y religiosas podían contar en su seno con individuos repudiables; pero éstos no eran la mayoría.

En las órdenes y congregaciones femeninas, como ya hemos visto,[1] el hecho es indiscutible. La buena conducta y el fervor eran lo normal en ellas; la frivolidad y las costumbres mundanas no aparecían más que como excepciones. El infame panfleto publicado por Diderot con el título de *La Religieuse*, contribuyó a acreditar en la opinión de la posteridad calumnias que el estudio objetivo ha reducido a la nada. Incluso en las casas a las que afluían las vocaciones de la nobleza —algunas exigían de sus postulantes escudo nobiliario— y que disponían de rentas considerables, nos sorprenderíamos de ver practicadas las más auténticas virtudes de renunciamiento, pobreza y humildad. ¡Piénsese en el Carmelo de Saint-Denis en los tiempos de Madame Louise! Mme. de Genlis, tras haber pasado varios meses entre las benedictinas de Origny Sainte-Benoite, escribía: «No he visto en esa abadía más que una inocencia perfecta, una piedad sincera y muchos ejemplos virtuosos.» Elena Massalska, futura princesa de Ligne, después de una estancia en la Abadía de Bois, nos proporciona idéntico testimonio. Entre las 8 000 monjas de clausura de Francia, carmelitas, clarisas, visitandinas, dominicas y cistercienses, ¿cuántas había vacilantes o infieles? Muy pocas, desde luego. Las clarisas, especialmente numerosas, multiplicaban sus fundaciones. Creábanse nuevos Institutos, como el de esas humildes campesinas del Vivarais, de

1. Cfr. capítulo anterior, párrafo: «Esas heridas siempre abiertas.»

las que hizo unas contemplativas el P. Vigne, antiguo lazarista: las Hermanas del Santísimo Sacramento, de Lamastre. Por lo demás, aun anticipándonos a los acontecimentos, no podríamos pasar por alto la prueba innegable de los altos méritos de las religiones de Francia en la adhesión que mostrarán hacia los propios monasterios durante las persecuciones revolucionarias: entre 2 000 carmelitas, las defecciones apenas llegan a diez; lo mismo ocurre entre las benedictinas, cuya conducta había podido parecer a veces menos perfecta, y cuya fidelidad sería igualmente ejemplar. En provincias enteras no habrá una religiosa que acepte las nuevas libertades ofrecidas por la ley.

Igualmente hermoso era el espectáculo en los Institutos y Congregaciones que, en los dos últimos siglos, se habían dedicado a las tareas necesarias en la enseñanza y la caridad. Indudablemente, no eran santas en su totalidad las 10 000 religiosas que trabajaban en los hospitales, ni las 15 000 consagradas a la educación; pero, en su inmensa mayoría, eran mujeres de perfectas costumbres, de fe simple y sólida y de admirable entrega a la vocación. Habría que evocar las páginas de gloria escritas por las Hijas de *Monsieur Vincent* en el siglo XVIII, cuando su Casa Madre contaba con más de 1 000 religiosas que se repartían después por las más lejanas provincias de Francia, llevando por doquier las lecciones de esa caridad por cuyo servicio habían hecho voto; y en sus filas contaban con figuras tan excepcionales como las hermanas Rutan, en Dax, o la hermana Elisabeth Baudet, en Lyón. Habría que relatar también la epopeya de las ursulinas —¡más de 8 000 en la Francia de entonces!—, maravillosas educadoras, profundas guías de espíritu, que por algo eran Hermanas de María de la Encarnación, cuya influencia será decisiva en las mujeres francesas hasta nuestra época. ¡Cuántas virtudes ocultas detrás de esos grandes éxitos! Pero no las había menos en innumerables órdenes no tan numerosas, e incluso mínimas. Trátese de las Hijas de la Sabiduría, de San Grignion de Montfort, de las Hermanas de la Caridad de Nevers, o de aquellas otras que por entonces creaban esas sociedades de «el Buen Pastor» o la «Providencia», y tantas otras...: cualquier estudio basado en uno u otro de esos Institutos pondría de relieve alguna personalidad noble o alguna santa figura. Y de nuevo oiremos de Voltaire el más exacto juicio sobre las religiosas de Francia: «Quizá no haya nada más grande sobre la tierra que el sacrificio que hace el sexo delicado de la belleza y de la juventud y hasta del elevado origen para animar en los hospitales las heces de todas las miserias humanas, cuya sola mirada es tan repugnante para nuestra delicadeza. Los pueblos separados de la religión romana no han hecho más que imitar de manera imperfecta una caridad tan generosa.»

La decadencia entre los Institutos masculinos era, desde luego, más avanzada. Pero no quiere eso decir que todo en ellos fuera deplorable. Taine, en los *Origines de la France contemporaine,* estima que «la mitad de las Ordenes monásticas era digna de todo respeto». En cualquier caso, puédense hallar en todas las Ordenes mayores ejemplos de vida perfecta, completamente dedicadas a Dios; y hay un número de individuos cuyos méritos son conocidos solamente por el Supremo Juez. Por ejemplo, entre los trapenses, el Padre Gervasio, autor de una *Apología de Rancé,* y que murió prisionero voluntario; entre los cartujos, tres grandes Generales: los Padres Le Masson, Montgeffond y Biclet no fueron indignos de las tradiciones de su Orden. Hacia fines de siglo hubo, incluso, figuras de reformadores, empeñados en la lucha contra los abusos, a quienes de buena gana colocaríamos al lado de los del «gran siglo de las almas»: el Padre Flamain entre los premostratenses; el P. Trouvé y el P. Antoine, en el Císter, y ese Dom Guérin, que debía aficionarse a las ruinas de Morimond.

Ni deja de ser sorprendente que la buena disciplina de numerosos conventos y su irradiación espiritual haya sido confirmada por los documentos más profanos, Cuadernos de Quejas e incluso informes de los comisarios revolucionarios encargados de encuestas en los monasterios. En Thionville, la población declarará unánimemente: «La Cartuja es para nosotros el Arca del Señor.» Los pesquisadores enviados

a la Gran Trapa rendirán espléndido homenaje a esos monjes que, «excepto cinco o seis, son hombres de carácter fuerte, equilibrado, de almas llenas de religión, cuya piedad llega al más alto entusiasmo y que parecen enamorados de su estado en lo más profundo de sus corazones.» Lo mismo se diga de las abadías benedictinas, sobre las que podremos añadir más datos, que conservaban aún entonces, en numerosas provincias, su papel de centros de caridad y vida espiritual. Se las amaba y demostraba reconocimiento por haber entregado con largueza sus reservas en los duros inviernos de 1784 y 1786; y cuando los revolucionarios las supriman, surgirán numerosas protestas.

Análoga era la situación entre las Ordenes mendicantes. Los capuchinos no parecían gastados en absoluto. Entre los franciscanos que, en 1771, llevaron a cabo un serio esfuerzo de reorganización, existía buen número de hombres devotos y generosos; y los recoletos conservaban su disciplina e influencia. Entre los dominicos, la tendencia antirromana del «convento de Saint-Jaques», en París, llevaba a determinadas liberalidades; en cambio, la corriente de «Saint-Honoré» era estricta. El noviciado general edificaba a todos en París. El Padre Cloche, Maestro General hasta 1720, dejó una huella profunda: cincuenta años más tarde, cuando Loménie de Brienne y Bernis sugieran a los dominicos franceses modificar sus constituciones en el sentido de independizarse más de las autoridades eclesiásticas, el Capítulo rechazará en seco la propuesta. Nada de esto parece constituir una señal de decadencia. Y demos por descontado que en los Institutos más recientes, en los que el fervor estaba en pleno desarrollo, el espectáculo resultaba aún más consolador. Entre los Hermanos de San Juan de Dios, por ejemplo, cuyas «Casas de Caridad» habían alcanzado tan espléndida difusión, y a los que Teodoro Brisson, elegido prior cuatro veces, ofrecía una figura brillante; o entre los lazaristas, en los que perduraban, intactas, todas las virtudes de *Monsieur Vincent*.[1]

A la vista de todo ello, se impone una conclusión: el clero francés del siglo XVIII no había decrecido en méritos, igual que toda la iglesia de Francia. Si es cierto que esa iglesia sufría graves taras en las levas de vocaciones, en la disciplina, en su comportamiento frente a las amenazas de la época, también lo es que poseía aún reservas intactas, tanto en el clero como en la masa de los fieles. Lejos de hallar —como demasiadas personas creen— al pueblo francés podrido y desarraigado de sus tradiciones, o abandonado a la impiedad y el desorden, la Revolución lo encontraba sólidamente plantado en las viejas bases de su fe y capaz de defenderla.

Señales de renovación

Lo encontraba incluso más resuelto, más verdaderamente cristiano que cincuenta años antes. Un análisis más atento permite comprobar un hecho, en principio desatendido: a medida que se avanza en el siglo, se observa una clara tendencia hacia una renovación espiritual, hacia un despertar del espíritu de Reforma y hasta un retorno del impulso místico; como si, amenazada por tantos enemigos, la fe de los católicos experimentara la necesidad de volver a las fuentes de agua viva. Y este hecho no se comprueba sólo en Francia, aunque en ella es más evidente.

El gran medio usado en el «siglo de las almas» para trabajar la tierra cristiana y sembrar en ella de nuevo, había sido la Misión.[1] Bajo el reinado de Luis XIV seguía en uso, pero en menor proporción. Una sola figura de primer plano se consagró entonces a ese apostolado: San Grignion de Montfort. A él había sucedido un compás de espera; lo que no significa que se perdiera la costumbre: en numerosas diócesis seguía regularmente llamándose a los grupos de religiosos que reforzaran, durante algunas

1. No podríamos silenciar, en el orden de la caridad, las admirables realizaciones de esos hombres a quienes animaba el espíritu de *Monsieur Vincent:* el abate de l'Épée y el abate Sicard, entregados a los sordomudos; Valentin Hauy, que consagró su tiempo a los ciegos, a la vez que les dedicaba su dinero e inteligencia.

1. Cfr. vol. VIII, caps. I y II.

semanas, la acción del clero parroquial; los obispos se preocupaban también de ello; generosos cristianos hacían sus fundaciones para financiar las misiones: así, en Aimargues, cerca de Nimes, la viuda Cabizolle, que dejaba todos sus bienes para pagar perpetuamente a cuatro recoletos que acudieran cada ocho años a reanimar a su aldea. Pero, en conjunto, se notaba un evidente retraso.

Con todo, a partir de mediados de siglo, se asiste a una restauración de las misiones, correspondiente a la que se observa en otros países, especialmente en Italia: la Italia de San Leonardo de Puerto Mauricio, de San Pablo de la Cruz y San Alfonso María de Ligorio.[1] Las Ordenes misioneras volvieron al trabajo con toda seriedad: los lazaristas, en Brie y en Beauce; los eudistas, en Normandía, Bretaña y en el Maine; los espiritinos, en el Poitou y Anjou; los jesuitas y capuchinos, en el Centro, Mediodía y Alpes; los Hijos de San Grignion de Montfort, a los que se llamaba «Mulotinos», del nombre de su sucesor, el Padre Mulot, se mostraron muy activos, sobre todo en el Oeste.

La figura más notable de aquellas abigarradas tropas, y una de las más truculentas de toda la historia cristiana, fue *Jacques Bridaine* (1701-1767). ¡Qué hombre curioso y qué tribuno de Dios! Caminando sin cesar por montañas y valles, especialmente en el Mediodía de Francia, predicando no menos de 256 misiones en 35 años, hablando a las muchedumbres, no solamente en las iglesias, sino en las plazas públicas y aun en los campos de las ferias, aquel hombre se manifestó un vigoroso orador, de verbo potente, tono vehemente y patético, maneras voluntariamente populares e innumerables ocurrencias que sorprendían al auditorio. Un día en que hablaba de los Novísimos y la eternidad, deteniéndose súbitamente y descendiendo del púlpito, exclamó: «¡Seguidme todos! ¡Voy a conduciros a vuestra casa!» Y llevó a aquellas gentes al cementerio, en el que algunas tumbas entreabiertas mostraban a cada uno cuál sería su postrera morada. Bridaine —ya lo vemos— no practicaba los consejos de la moral elegante ni las gentilezas académicas. Pero fue quien abrió el camino a todo un grupo de predicadores populares que, sin llegar a sus excesos, supieron tocar igualmente a las masas: todos aquellos que, en los años anteriores a la Revolución, vituperaban valerosamente la corrupción de costumbres y la impiedad de los filósofos. Así eran el P. Pedro Huberto, en el Franco-Condado, en cuyos sermones se mezclaba de manera sabrosísima el dialecto con el francés; o el abate Réguis, párroco de Gap, a quien se reclamaba para las misiones en todos los Alpes; o también, en la diócesis de Bayona, el abate Daguerre, que reunía en torno a sí a una serie de grupos que realizaban excelente labor en toda la región. Las misiones proseguirán cuando la Revolución haya comenzado; y las habrá en diversas comarcas hasta en 1793.

Hay otra señal de una creciente actividad religiosa: la multiplicación de los libros de piedad. Reeditábanse las obras de espiritualidad del pasado siglo, incluso las de Arnauld y los grandes jansenistas; los libros de Bossuet alcanzaron el honor de numerosas publicaciones y de edición en «obras completas». El *Année chrétienne*, de Letourner, que no tenía menos de 9000 páginas, estaba muy extendido. Entre 1735 y la Revolución, la *Imitación de Cristo*, el libro insuperable, no alcanzó menos de 19 reediciones, solamente en Francia. Y gustábase también el *Esprit de Jesús-Christ*, del P. Pichon; el *Évangile médité*, del P. Girardeau; las *Méditations sur la Passion*, del abate Clément. Todas las clases sociales tenían su literatura piadosa, adaptada a su condición: si el *Journée du Chrétien*, dedicado a las «señoras de Francia», alcanzaba éxito en los ambientes distinguidos, no se leían menos las *Instructions et Prières à l'usage des domestiques et des personnes qui travaillent en ville*. Para sus campesinos del Alto Jura, el párroco de Pontarlier publicaba, en 1772, su *Méthode pour la direction des âmes*, pero este excelente y pequeño libro salía pronto del modesto lugar en que su autor lo había colocado. Algunos de aquellos tratados de espiritualidad cedían al género sentimental de la época, como el *Chrétien sensible au coeur*,

1. Ver, más adelante, en el párrafo dedicado a cada uno de estos santos.

del Padre Fidel, o las *Délices de la religion*, de aquel tierno Lamourette que, después de un célebre beso, morirá en el patíbulo. Otros no retrocedían siquiera ante el género humorístico: uno se titulaba *La Tabatière mystique;* otro, *La Purge spirituelle!* Y es algo más serio el observar que, en los veinticinco años que precedieron a la Revolución, se impuso el uso del libro de misa detallado, que permitía seguir completamente la liturgia e incluso ponerse en contacto con textos bíblicos o patrísticos: el mejor era, al parecer, el de la diócesis de Lodève, *Eucologe ou livre d'Église*, que contenía todo el oficio en latín o en francés; Mons. de Vintimille, Arzobispo de París, lo hizo imitar, y muy pronto, buen número de diócesis habían copiado, más o menos, el de la capital. Tampoco en este punto ha aportado una innovación nuestro tiempo.

Y hay algo aún más sorprendente. A medida que pasaban los años y el siglo avanzaba, asistíase a un fenómeno inesperado: la reaparición de la corriente mística. Recordemos que, bajo el ataque de los jansenistas y sus amigos, y más o menos desacreditados por los errores de los quietistas, con los que injustamente se les confundía,[1] los místicos habían padecido una verdadera derrota. No parecía posible ir a Dios por el camino del «puro amor», y todos los grandes predicadores, con Massillon al frente, no enseñaban del Cristianismo más que sus exigencias morales. Roma incluía en el Indice los tratados de espiritualidad sospechosos de misticismo; el dominico Schramm, en el prefacio de su *Teología mística*, aparecida en 1774, confesaba que la sola palabra «místico» suscitaba en numerosos creyentes «la náusea y el miedo». Toda una vasta parte de la experiencia religiosa quedaba abandonada de golpe, toda la corriente espiritual de San Bernardo, Taulero y Suso, de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, de María de la Encarnación y de tantos otros. Y aquella amputación no había dejado de causar sus efectos en la vitalidad misma de la fe.

Raros, muy raros fueron, hasta casi 1750, los maestros de espíritu que se atrevieron a decir que la experiencia mística es necesaria para el total cumplimiento del ideal cristiano y que, sabiamente guiada, conduce el alma a Dios. Déjalo entender el P. Judde en sus *Instructions sur l'Oraison;* también lo dice el P. de Galiffet, aunque no de manera muy hábil. El último representante de la gran escuela mística del siglo XVII, la del P. Luis Lallemant, parece ser el *Padre de Caussade* (1675-1751) que, en sus *Instructions spirituelles en forme de dialogues*, aparecidas en 1741, se respaldaba hábilmente en la autoridad de Bossuet para defender la verdadera mística contra la falsa; pero la obra fundamental del gran jesuita, el *Abandon à la Providence*, aquel compendio de la famosa doctrina de la *adhesión* o adherencia en la que se enseñaba que «todo el Evangelio está en dejar hacer a Dios y hacer de nuestra parte lo que El nos pide», no existía aún más que bajo forma de cuadernos manuscritos, transmitidos clandestinamente.[1]

Mas, en el momento en que muere el P. De Caussade, parecía no haber nadie que recibiera la antorcha de la mística; y, sin embargo, surgió una nueva falange que no había de ser indigna de sus predecesores. Pero hay que confesar que esos místicos del siglo XVIII son poco conocidos; o, mejor dicho, son completamente ignorados por la casi totalidad de los católicos. La muerte no ha permitido a Henri Bremond, que sobre ellos escribió tan hermosas páginas, estudiarlos conforme a su proyecto.[2] Tres de ellos, sobre todo, serían dignos de figurar en primera línea en la noble galería de la *Histoire Littéraire du Sentiment religieux:* el P. de Lombez, el P. Grou y el P. de La Clorivière.

El primero —Juan Lapeyre, en religión *Ambrosio de Lombez* (1703-1778)— era capuchino, una de las glorias de su Orden en aquella época, alma de dulzura y delicadeza exquisitas, en quien parecía revivir el espíritu de caridad y renuncia de San Francisco. Predicador po-

1. Cfr. vol. VIII, cap. V y VI.

1. La obra no fue publicada hasta 1860, por el P. Ramière.

2. Juan Bremond ha publicado un breve estudio acerca de esos místicos del siglo XVIII (cfr. Notas bibliográficas).

pular, sobre todo en el sudoeste de Francia, e igualmente en París; director de almas, en quien gustaba confiarse la Reina María Leczinska, publicó dos tratados acerca de *La Paix interieure* y *La Joie de l'ame*, en los que se enfrentaba con el rigor jansenista y hacía dilatar la experiencia interior en la serenidad del amor divino. «Dad a Dios el corazón que os pide —repetía a sus dirigidos— y quedaos en reposo...»

El *Padre Grou* (1741-1803), jesuita, se había hecho discípulo del misterioso P. Surin, cuya doctrina había meditado, pero también de San Francisco de Sales y del Cardenal De Bérulle. Humanista de calidad, especialista de Platón y Cicerón, era el modelo exacto de esos maestros que tanto abundaban, en los Colegios de la Compañía: sabios, estrictos en la disciplina; él mismo practicaba una ruda ascesis, según el método de los *Ejercicios*. El tremendo golpe que constituyó para todos los Hijos de San Ignacio la supresión de su Compañía, provocó en él una crisis de alma. Pero se sintió más intensamente en las manos de Dios. Un retiro realizado en la Visitación de la rue du Bac, y la lectura de Santa Juana de Chantal, acabaron —como él dice— de «convertirle». ¿Santificarse a sí mismo? Eso no es suficiente. «Es necesario que el golpe venga de otra parte.» Lo esencial es entregarse a Cristo, darse a ese Espíritu que nos despoja de nosotros mismos, amar, esperar el don de Dios, ofrecerse a sí mismo, contemplar. Doctrina íntegramente mística expuesta por el P. Grou en numerosos libros —que las circunstancias le obligaron a firmar con el seudónimo de Le Claire, bajo el cual viviría— y que aparecieron en la víspera misma de la Revolución: así, *Caractères de la vraie dévotion* (1788), *Maximes spirituelles* y otros, que salieron más tarde.

Pero ya otro jesuita, cuyo talento no era inferior al del P. Grou, y que más tarde había de revelarse como extraordinario hombre de acción, el *Padre de Clorivière* (1735-1819)[1] enseñaba una doctrina análoga. La vida mística, escribía en 1763-1773, no era otra cosa que la gracia santificante que brota en su plenitud en el corazón del hombre: ¿Por qué rechazarla? Cuando el alma se recoge, la luz de Dios surge en sus tinieblas. De nada sirve entonces obrar, santificarse por la ascesis, si no se desarrolla en uno mismo ese sentido de lo divino, esa voluntad de adherirse a Dios y perderse en El. El P. De Clorivière decía todo eso con tanta vehemencia, que sus hermanos de religión le trataron a veces de iluminado. Más tarde, puso por escrito su doctrina en sus *Considérations sur l'esprit d'Oraison* y la *Practique de l'Oraison devenue facile* (1818). Pero su influencia como predicador, director, superior de colegios e incluso párroco por algún tiempo, le había permitido difundirla mucho antes.

De esta manera, en vísperas de la Revolución, la corriente mística había vuelto a encontrar el vigor en el catolicismo francés. Y recibió un apoyo considerable cuando el más notable de los sulpicianos de entonces, *Monsieur Emery*, cuyo papel capital en la reforma de los Seminarios ya hemos visto, publicó su *Esprit de Sainte Thérèse*. ¿No había estado San Sulpicio, mediante Olier y Bérulle, en relaciones con el Carmelo? M. Emery encontró en él lo que, a su parecer, debía devolver a la existencia cristiana, endurecida y fosilizada por el jansenismo, todo su dinamismo. A causa de su modestia, en vez de exponer su propia doctrina, reunió y publicó extractos, juiciosamente seleccionados, de la gran Mística española, según el método que él mismo había aplicado ya a los filósofos, y con intenciones apologéticas. Pero aquella sencilla antología, conocida por quienes en San Sulpicio habían escuchado las lecciones del gran Superior, difundida ahora entre innumerables sacerdotes, iba a ejercer una profunda influencia: podría seguirse su huella en el siglo XIX.

Tal es el espectáculo, bastante inaudito y poco conforme a las pinturas oficialmente admitidas, que presentaba el catolicismo francés en el momento en que se disponía a enfrentarse con la gran prueba. La renovación mística correspondía a un nuevo impulso de las almas. Señales de todas clases daban de ello testimonio.

1. Dícese también La Clorivière. Su obra como fundador de dos Sociedades religiosas secretas y reconstructor más tarde de la Compañía de Jesús, será estudiada en el próximo volumen de esta Historia.

Volvieron a abrir sus puertas las casas de retiro, y otras nuevas fueron creadas: cuando la supresión de la Compañía *cerró* las de los jesuitas, se llamó a otros religiosos o a simples sacerdotes —e incluso a antiguos jesuitas disimulados— para mantenerlas abiertas, porque eran muy frecuentadas. Las piadosas hermandades veían crecer el número de sus cofrades de manera sorprendente: entre 1750 y la Revolución pudiéronse contar 743 nuevas; y aún había muchas que escapaban a toda posibilidad de censo. A partir del Breve de 1751, por el que Benedicto XIV no sólo las había autorizado, sino recomendado, creábanse «congregaciones femeninas» que, de hecho, constituían «institutos seculares» en los que piadosas damas seglares se comprometían a vivir una vida totalmente cristiana. En esos fervorosos ambientes había recobrado su vigor la devoción mariana, tan ridiculizada por los filósofos y que verdaderamente había sufrido un descenso. La práctica del «mes de María» contaba con numerosos partidarios: el Padre Doré, en Nancy, y, desde el fondo del Carmelo, Mme. Louise, trabajaban por su difusión. Sustituyendo a San Juan Eudes y a San Grignion de Montfort, el Padre Galiffet, jesuita, se esforzaba en promover la devoción al Inmaculado Corazón de María; devoción que el P. De Clorivière había de restaurar y desarrollar todavía. Procedente de Italia, donde San Leonardo de Puerto Mauricio la había lanzado, la práctica del «Via Crucis» se extendió rápidamente. Y bajo la influencia de la renovación mariana comenzó la costumbre de «consagrar al blanco y azul» a los niños de corta edad: asegurábase que no se les vestiría más que con aquellos colores marianos.

Si de todas esas señales de renovación espiritual hubiéramos de escoger una, nos quedaríamos con el *desarrollo del culto al Sagrado Corazón*. Ya lo habíamos visto nacer[1] con las enseñanzas de San Juan Eudes y de Santa Margarita María Alacoque; mas, para chocar muy pronto con serias resistencias. Todos los enemigos del misticismo lo hicieron objeto de sus sospechas. A comienzos del siglo, el culto era aún esporádico: visitandinas y jesuitas tomaban iniciativas no autorizadas; hacían —por ejemplo— consagrar capillas al Corazón de Jesús; las primeras, en Coutances y Grenoble.

Mas, poco a poco, el movimiento creció. El canónigo Simón Gourdan, ecónomo de la capilla subterránea de San Víctor, en París, lanzó en 1711 una carta para mostrar que el «Corazón» de Jesús era, en verdad, el símbolo del alma de Cristo, adorante y entregada del todo al amor: en 1722, desarrollaba sus propias ideas en el *Coeur chrétien formé sur le Coeur de Jésus-Christ*. Juan José Languet de Gergy, vicario general de Autun y después Obispo de Soissons y Arzobispo de Sens, discernía acertadamente en la devoción al Sagrado Corazón el antídoto del jansenismo al que tan firmemente combatía, y publicaba una *Vie de Marguerite Marie* que alcanzaba gran éxito. En Marsella, una hermana de la mística de Paray-le-Monial, *Ana Magdalena Rémuzart*, era depositaria de carismas entre los que recibía la orden de dedicarse al nuevo culto. Y cuando la ciudad padecía una terrible peste (1720), el Obispo Mons. de Belsunz, sacado de su tibieza por el llamamiento de la visitandina, y convertido en héroe y santo a la vez, instituía, como expiación y acto de imploración, la fiesta del Sagrado Corazón en su diócesis, y los magistrados de la ciudad se comprometían a celebrarla todos los años.

La devoción ganó terreno de año en año. Desde el extranjero, donde comenzaba a ser conocida, llegaban llamamientos a Francia para que la Iglesia la instituyera oficialmente: Santa Verónica Giuliani, Dom Beda Sommerberger, Bernardo de Hoyos, la lanzaban en Italia, Alemania y España. En Francia, los poderosos capuchinos se unían a aquella campaña. Y a partir de 1740 no había menos de 702 cofradías del Sagrado Corazón. Desde Polonia, donde la nueva fiesta estaba autorizada, llegaba un refuerzo considerable en la persona de la Reina María Leczinska, miembro de la Cofradía del Sagrado Corazón y devota de su culto. Con todo su poder, trabajaba en extenderlo, estableciendo novenarios de misas del Sagrado Corazón, escribiendo a Clemente XII, Clemente XIII

1. Cfr. vol. VIII, cap. V.

y Benedicto XIV para obtener el reconocimiento oficial y actuando incluso ante la Asamblea del Clero.

Pero aun así no faltaban las resistencias. Algunos teólogos llegaban incluso a reprochar al nuevo culto de escindir en cierta manera la persona divina: ¿por qué adorar el Corazón de Cristo más que sus heridas, su costado atravesado por la lanza o sus ojos bañados en lágrimas? Los elementos jansenistas, todavía poderosos, veían en la devoción al Sagrado Corazón —y no sin motivos— el adversario de sus doctrinas. La oposición llegó a incidentes violentos. Sucedió incluso que algunos se manifestaran ruidosamente, en plena iglesia, contra determinado predicador «cordícola». Y recordemos que, en la catedral de París,[1] el día en que Mons. Cristóbal de Beaumont introdujo la fiesta, un sacristán jansenista escondió los ornamentos litúrgicos de que el Arzobispo debía revestirse...

Pero la corriente era ya irresistible. En 1765, Roma, tras haber vacilado mucho, autorizó que se celebrara la fiesta del Sagrado Corazón y que se compusiera un Oficio especial: pero esperaría hasta 1816 para adoptarla e imponerla a la Iglesia Universal. La propaganda en favor del nuevo culto no cesó de extenderse, sobre todo en Francia. Bajo Luis XVI, los Padres Lenfant y Hébert fueron sus heraldos. Clorivière y Cormeaux llamaron «Sacerdotes del Sagrado Corazón» a la pequeña Compañía clandestina que fueron reconstruyendo. En Nantes, *María Ana Galipaud*, en nuevas revelaciones, reanudaba la enseñanza de sus dos hermanas mayores de la Visitación. Ni siquiera la Revolución detuvo aquel movimiento y, en medio de los trágicos años, prosiguieron creándose congregaciones, institutos y cofradías bajo la advocación del Sagrado Corazón de Jesús.[2]

1. Cfr. vol. VIII, cap. VI.

2. Cofradía de Poitiers, con Coudrin; de Semur, con Bonnardel; Congregación de los Sagrados Corazones de la Condesa de la Chevalerie, Damas del Sagrado Corazón de Sofía Barat, en Fufin; PP. del Sagrado Corazón de Tournely y Charles de Broglie en Lovaina, etc.

El mismo año que precedió al comienzo del drama, en 1788, madame Elisabeth fue a suplicar a su hermano que repitiera, dándole un nuevo sentido, el ilustre gesto de su antepasado,[1] y consagra su Reino al Sagrado Corazón. El indolente Luis XVI, por buen cristiano que fuese, no tenía nada del místico Luis XIII y se sustrajo a la invitación. Pero más tarde, en las Tullerías devastadas por las hordas revolucionarias, se encontró, oculto en un portafolios de tafilete azul, el texto de la Consagración que madame Elisabeht había preparado: leídas de nuevo a la luz de la historia, aquellas frases adquieren una significación profética: «Oh, Jesucristo, todos los corazones de este Reino, desde el de nuestro monarca hasta el del más pobre de sus súbditos, están reunidos aquí por el fuego de la caridad para ofrecérseos todos juntos. Sí, Corazón de Jesús, os ofrecemos nuestra patria entera y los corazones de todos vuestros hijos. Oh, Virgen santa, ahora están en vuestras manos: os los dimos al consagrarnos a Vos como a nuestra Protectora y Madre. Hoy os suplicamos que nos ofrezcáis al Corazón de Jesús. Presentados por Vos, recibirá nuestros corazones, los perdonará, bendecirá y santificará: salvará a Francia entera y hará que reviva en ella la santa religión.»

¿Es un error decir que seguía siendo profundamente cristiano el país en que podían brotar tales gritos?

La voz de los Papas

Era, sin duda alguna, útil mostrar con algunos detalles hasta qué punto quedaban fuerzas espirituales intactas en esa iglesia de Francia del siglo XVIII que con tanta frecuencia ha sido menospreciada y calumniada, y que iba a recibir de frente el asalto de la Revolución. Pero lo que de ella acabamos de decir podría repetirse *—mutatis mutandis—* de la Iglesia en

1. Cfr. vol. VIII, cap. II.

casi todos los países de Occidente. A pesar de las faltas, errores y grietas de que hemos podido hacer tan penoso balance, está fuera de duda que, en todas partes, las almas templadas en el fuego de Cristo seguían trabajando por el Reino de Dios y que los grandes principios que en repetidas ocasiones habían permitido a la Iglesia rehacerse y renovarse, no habían caducado y estaban lejos de hacerlo.

He ahí lo esencial. Porque la historia de la Iglesia, aunque sea hecha por los hombres, no es solamente una historia humana. Los sucesos políticos que encuadran sus capítulos y que se refieren únicamente a la historia profana, no son los únicos; ni siquiera los más decisivos. La verdadera historia del Cristianismo es la de las almas. Y en la medida en que conserva en su seno fe, esperanza y caridad, la Iglesia conserva su verdadera fortuna, aun vilipendiada por sus adversarios y pisoteada por algunos de sus propios miembros. Y pierde esa fortuna si traiciona a su alma, si quienes son depositarios del mensaje no experimentan ya su exigencia; si, para anticiparnos sobre una frase que bien pronto escribirá un profeta del abismo, en el corazón de los cristianos «Dios ha muerto».

Decir que la Iglesia católica y romana, en el siglo XVIII, ocupaba todavía en Occidente un puesto considerable, es seguramente, en el terreno político, comprobar un hecho de importancia. Es verdad que, en vísperas de la Revolución, el catolicismo ocupaba aún casi los dos tercios de Europa y que, en líneas generales, había mantenido las posiciones conservadas por él o reconquistadas en el siglo XVI, y que los inquietantes progresos del protestantismo no le habían herido más que débilmente. Pero ¿se dice gran cosa al evaluar la vida de una religión por los territorios que ocupa, por los millones de fieles con que puede contar? Vanas son, en todos los tiempos, las estadísticas que registran como católicos a unos seres bautizados, sin poder indicar cuántos de ellos son verdaderamente fieles. En el siglo XVIII, las mismas cifras tienen pocas probabilidades de ser exactas. Bastante más importante, para el porvenir de la Iglesia, que esos cálculos geográficos y estadísticos, y algo que convendría reseñar, son las señales de la vitalidad profunda del alma católica, las pruebas de que Dios seguía vivo en ella.

Ahora bien, tales señales son numerosas y evidentes. Ha podido juzgarse al Papado del siglo XVIII como demasiado débil y poco eficaz, demasiado ausente de un mundo que iba a nacer, e incluso maltrecho en su prestigio por la insolencia de los Estados o por sus propios errores. Pero no sería menos injusto concluir de todo ello que ese Papado se haya manifestado inferior a su propia tarea en todos los ámbitos. Hay, en cualquier caso, un terreno en que los Papas del siglo XVIII se afirmaron fieles a las exigencias de su elevada misión, allí donde más importa que la voz del Vicario de Cristo se haga oír con fuerza, cuando están en litigio la integridad de la fe, el mantenimiento de la disciplina y el desarrollo del fervor en las almas. No, no es justo decir que aquellos Papas un tanto oscuros, hayan «puesto la luz bajo el celemín».

En las grandes crisis doctrinales que tan violentamente agitaron a la Iglesia, sobre todo en la del jansenismo, hay que observar que fue al Papado a quienes todos se volvían para saber qué camino era conveniente seguir, y que fueron las decisiones de los Pontífices quienes, en fin de cuentas, pusieron término a las discusiones. En la crisis de los espíritus y las conciencias, determinada por los progresos de las nuevas ideas aun cuando se piense que el fulminar condenas no era suficiente, no puede negarse a los Papas el mérito de la clarividencia y la firmeza: una clarividencia y una firmeza que no siempre tuvieron sus predecesores del Renacimiento; efectivamente, todos los grandes enemigos de la fe han sido develados, denunciados y condenados. Incluso en puntos en los que el peligro no parecía tan evidente a sus contemporáneos, los Papas vieron claro: por ejemplo, cuando, en dos ocasiones, por la voz de Clemente XII en 1738, en la Bula *In eminente,* y por la de Benedicto XIV en 1751, en la Bula *Providas Romanorum*, fue condenada la francmasonería a la que creyeron poder adherirse sin peligro honestos católicos. Tal firmeza doctrinal fue el cuidado incluso de Papas que, en otros aspectos, parecían tan débiles: si Pío VI resistía

valerosamente a José II y, por último, lograba la sumisión de Febronio, no era solamente porque pensara defender con ello los derechos temporales de la Sede apostólica, sino porque había comprendido claramente que estaba en tela de juicio toda la autoridad espiritual del Vicario de Cristo.

Ninguno de aquellos Papas ha dejado de contribuir a mantener o reanimar el espíritu de reforma. Incluso los que se mostraban demasiado débiles con su propio séquito —Benedicto XIII, por ejemplo, y más aún Pío VI— no pensaron jamás que los principios tridentinos hubieran caducado. Las célebres decisiones de Inocencio XII en la Bula *Romanum decet pontificem*[1] contra el nepotismo, no fueron abrogadas, por supuesto, sino, por el contrario, recordadas muchas veces, sobre todo por parte de Benedicto XIV. Clemente XII llegó incluso a tomar medidas para impedir que ciertos cardenales se pusieran al servicio de las potencias laicas e intervinieran impudentemente en los conclaves: su constitución *Apostolatu officium* (1732), acerca de las elecciones pontificias, contiene numerosas cláusulas que hoy siguen aplicándose.

La reforma del clero siguió siendo una de las mayores preocupaciones de todos los Pontífices del siglo XVIII: ni uno de ellos ha dejado de firmar textos, bulas, breves o encíclicas para continuar la tarea. Uno de los documentos más importantes de Benedicto XIV fue el *De Synodo dioecesano*, que reorganizaba los obispados de Italia y exponía sus deberes a todos los prelados del mundo: observar la residencia y dar buen ejemplo; descendía incluso a detalles, prohibía a los obispos el permanecer más de tres meses fuera de sus diócesis y exigía firmemente que el pastor visitara regularmente a toda su grey. Pero Benedicto XIII había dado ya consejos análogos, y Clemente XIII, que tan excelente Arzobispo había sido en Padua, debía volver a las amonestaciones de su predecesor con insigne firmeza, no vacilando en escribir personalmente a los obispos de Alemania para reprocharles sus escandalosas acumulaciones de beneficios.

1. Cfr. vol. VIII, cap. VI.

Muchos de aquellos Pontífices se interesaron también con empeño por la causa de los seminarios. Las dos cartas dirigidas por Benedicto XIII a los obispos para recordarles que les incumbía fundar seminarios de acuerdo con las decisiones del Concilio de Trento, merecerían ser conocidas: y fue ese mismo Papa quien creó la Congregación de Seminarios, destinada a promoverlos. Ni hay Papa alguno que no tenga en su haber la creación de un seminario o la ayuda concedida a un obispo o a un santo —como San Alfonso María de Ligorio— que trabajara en la reforma del clero. Clemente XIV, el Papa franciscano, pensó incluso conducir de nuevo a la Iglesia a la simplicidad de los tiempos apostólicos y, en numerosas ocasiones, propuso a los sacerdotes que siguieran el ideal de renunciamiento y pobreza de los monjes. No hubo alguno que no se preocupara por la conducta de los religiosos, suprimiendo algunas pequeñas comunidades relajadas, obligando a otras a fusionarse, imponiendo a las de más allá superiores enérgicos, ayudando al desarrollo de nuevos institutos, como el de los Pasionistas,[1] cuya extrema austeridad podía servir de ejemplo a las Ordenes ya existentes.

Al lado de esta obra reformadora y, a decir verdad, inseparable de ella, habría que presentar también la obra doctrinaria de esos pontificados. Un Benedicto XIV ocupa, desde ese punto de vista, un puesto de primera importancia, como ya hemos visto,[2] verdadero precursor de los grandes Papas de los siglos XIX y XX, y cuyas encíclicas habían de aportar a la Iglesia respuestas a todos los grandes problemas de la época. Pero hasta un Pío VI comprendió la importancia de su papel en ese terreno: pruébalo bastante su instrucción de la Navidad de 1775. Algunas instrucciones de Benedicto XIV acerca de la Santa Misa, renovadas por Clemente XIV,

1. Cfr. párrafo dedicado a San Pablo de la Cruz, más adelante.
2. Cfr. cap. IV de este tomo, párrafo: «El Papado en la era de las luces».

son igualmente dignas de admiración: «que los párrocos hagan repetir al pueblo los actos de fe, esperanza y caridad, que les expliquen con cuidado el Evangelio, los Mandamientos de Dios y los Sacramentos; que no duden incluso en interrogar a su auditorio para ver si han sido bien entendidos». Eran prudentes consejos que, al parecer, no fueron bien comprendidos. Determinadas prácticas piadosas, como la conmemoración de la Muerte de Cristo el Viernes a las tres, o la generalización del «Via Crucis» datan de aquella época y fueron propagadas con el apoyo de los Soberanos Pontífices. Ya hemos visto que en 1765 fue autorizado el Culto del Sagrado Corazón. Y podemos subrayar que en lo referente al uso de las grandes canonizaciones aquellos Papas hicieron algo más que ceder a la pendiente poco solemne y vistosa de la época: la elección de los santos llevados a los altares contuvo casi siempre un profundo significado. Figuras de gran renunciamiento y de penitentes como Margarita de Cortona, Isabel de Aragón, Lorenzo de Brindis o iniciadores de la Reforma en el siglo precedente, en los conventos o en la enseñanza, como Jerónimo Emiliano, Juana de Chantal, José Calasanz o Angela Mérici, o testimonios del Evangelio que hubieran arriesgado o dado su propia vida por la causa de Dios, como Toribio de Mogrovejo, Francisco Solano, Fidel de Sigmaringa... esos, entre otros, son los santos a quienes los Papas del siglo XVIII propusieron a la veneración de los fieles; y ya hemos hecho notar la precisa significación que alcanzaron, bajo Benedicto XIII, las canonizaciones de Gregorio VII, Estanislao de Kostka y Juan Nepomuceno, heroicos defensores de los derechos de la Iglesia frente a las ambiciones de los Estados. Que no se nos diga que todo esto, toda aquella actividad piadosa, es poca cosa en medio de los grandes combates en que se jugaba el porvenir de la Iglesia. También era trabajar por lo esencial el reanimar las profundas fuerzas del alma cristiana. A través de esos Pontífices del siglo XVIII, si se los considera de cerca, se nos muestra lo que podrá llegar a ser un Papado rejuvenecido por la prueba y decidido a hacer frente a su propio destino.

Bastiones católicos: España

Esta misma realidad espiritual hay que oponer a las apariencias cuando se considera a los grandes países católicos y se pregunta en qué medida seguían siendo elementos seguros para la causa del catolicismo. En España y en el Imperio de los Habsburgos, tales apariencias son las de una tensión muy seria entre el poder civil y la Iglesia, «una especie de *Kulturkampf*», ha podido decirse,[1] pero sería falso concluir de ello que la España de Aranda que expulsaba a los jesuitas, o la Austria de José II, estaban próximas a sumirse en la irreligión. La verdad es muy diversa: «La crisis del regalismo se desarrollaba casi en la superficie de la vida nacional.» Ni España ni Austria habían renunciado al papel de bastiones cristianos que, como hemos visto, mantuvieron a comienzos del siglo XVII.[2]

Y eso era particularmente verdad en España. El puesto que la Iglesia ocupaba en el reino «católico», se imponía a las observaciones de todos los viajeros. Por doquier salían al paso iglesias, conventos y capillas. Por todas partes sacerdotes y religiosos de toda clase de hábitos: parecían salir de debajo de las piedras. «Hay más hábitos que hombres», burlaban en voz baja los espíritus maliciosos. Para una población de diez millones de almas —la mitad de la francesa— España contaba con más clérigos que Francia: ¡70 000 sacerdotes seglares y 80 000 religiosos, sin contar con las religiosas! Y para un territorio apenas superior, 160 diócesis en lugar de las 130. Todo estaba lejos de ser perfecto en aquella masa de tonsurados en la que los beneficiados eran tres veces más numerosos que los curas de parroquia; pero nada de ello impedía que aquel clero fuera venerado y obedecido por el pueblo. «En el clero —escribe el gran conocedor de las cosas españolas, Desdevises du Dézert— residía el principio vital de la Nación.» Y lo experimentaría muy pronto, frente a Napoleón.

1. Latreille, obra citada.
2. Cfr. *«El Gran Siglo de las Almas»*.

El catolicismo no era, pues, solamente la religión del Estado, sino aquella sin la que el Estado y el pueblo español apenas podrían concebirse. «El alma española –prosigue el mismo autor– está del todo impregnada por el catolicismo y su fe se ha convertido como en una especie de atributo necesario.» Diez siglos de tradiciones, de luchas y rigores habían operado esa simbiosis; de todos los episodios gloriosos de su historia, desde las batallas de la Reconquista hasta las grandes aventuras de las Indias de América, los españoles reconocían la prueba de su vocación católica. Y, a finales del siglo XVIII, se sentían tanto más adheridos a esa vocación cuanto que comenzaban a preguntarse con tristeza si su grandeza no pertenecería ya al pasado.

La fe, por lo tanto, seguía siendo la armadura del alma hispánica: una fe austera, rigurosa, minuciosa en sus prácticas, no exenta quizá de superstición, pero acreedora, en todo caso, al mérito de oponer a todos los peligros una barrera casi infranqueable; apenas había habido protestantes en España; y ahora no había muchos más filósofos y libertinos. La crisis del espíritu y de la conciencia que minaba a Francia era inexistente a la otra parte de los Pirineos; apenas eran unos cuantos grupos de intelectuales los que leían a Voltaire y la *Enciclopedia* –que, por otra parte, no podían conseguir más que clandestinamente–. La burguesía, que en Francia proporcionaba los principales contingentes de «librepensadores», estaba reducida en España a bien poca cosa; y la nobleza, en conjunto, era lo bastante inculta para que las ideas nocivas no tuvieran sobre ella gran influencia.

Los Reyes seguían siendo creyentes, incluso cuando –como en el caso de los últimos Habsburgos– su conducta moral no estuviera del todo concorde con los Mandamientos de Dios o cuando, como los Borbones, no tuvieran demasiada consideración para con la Sede Apostólica –como verdaderos descendientes de Luis XIV–. Personalmente llenos de celo y piedad, aquellos Borbones eran indudablemente sinceros en sus prácticas religiosas. El mismo Carlos III, cuyo ministro Aranda manifestaba a la Iglesia tan fuerte aversión que merecía las felicitaciones de Voltaire, como «nuevo Hércules capaz de limpiar las caballerizas de Augías», pertenecía a la Tercera Orden de San Francisco, asistía cotidianamente a la misa, practicaba la comunión frecuente, hacía cada año un retiro espiritual y consagraba su Reino a la Inmaculada Concepción. Las dificultades que surgieron entre esos soberanos y la Santa Sede[1] procedían del concepto mismo que de su papel tenían; como Felipe II y como Luis XIV –ambas tradiciones confluían en ellos– se consideraban «Vice Dios» y no imaginaban que pudiera faltar en la autoridad que ejercían sobre la Iglesia para la mayor gloria de Dios. El *Concordato* de 1753 que Fernando VI obtuvo de Benedicto XIV, acrecentó considerablemente todavía los derechos de la Corona sobre la Iglesia: era el Rey quien nombraba todos los beneficios y, en la mayoría de los casos, no era necesaria la confirmación pontificia. La mayor parte de los casos judiciales concernientes a clérigos o a cosas de la religión, eran resueltos en el mismo Madrid por el Tribunal de la Rota española, en el que con frecuencia se dejaban sentir las influencias del Gobierno, sin que la Rota romana hubiera de intervenir. Las viejas Ordenes Militares, entonces reanimadas, de Santiago, Calatrava, Santo Sepulcro, tenían al Rey por Gran Maestro o por Lugarteniente.

En cuanto a la Inquisición, el temible tribunal que tanto había contribuido a mantener en España la unidad de fe y a levantar la conciencia nacional contra todo sospechoso de heterodoxia, su importancia había cedido; bajo Felipe V había ejecutado aún a 79 personas; a lo largo del siglo, la caza de herejes, quietistas, beatas, blasfemos, bígamos y brujos, disminuyó de año en año. Pero la influencia del Estado sobre el Tribunal, que siempre había sido considerable, no dejó de aumentar. En 1768, Madrid obtuvo de Roma que ninguna decisión inquisitorial, aunque fuera romana, fuese ejecutada sin el consentimiento del Gran Consejo de Castilla. Y en vísperas de 1789 se hablaba en Es-

1. Y que quedan expuestas en el capítulo precedente.

paña de reformar la Inquisición, pero no de hacerla independiente del poder...

La España del siglo XVIII seguía siendo, por lo tanto, la España de siempre. ¿Quiere esto decir que, sólida en su fidelidad, permaneciera fija en la contemplación del pasado y que la Iglesia fuera en ella, tal como gustosamente la representaban los filósofos, un monstruo de intolerancia y rutina, entregado a ineluctable decadencia, a la que arrastraba a todo el país? Un examen atento de la situación nos manifiesta algo muy diverso. El Episcopado español, al revés que el de Francia y de los países de los Habsburgos, no procedía, en su mayor parte, de la nobleza: muchos de sus obispos eran de extracción popular, lo que les evitaba el deslizarse hacia la mundanidad y los mantenía más próximos a sus sacerdotes. Algunos se revelaron como personalidades de primer orden. Tal vez no en el dominio intelectual, salvo Mons. Armanyá, de Tarragona, y Mons. Juan Díaz de la Guerra, de Sigüenza, que se interesaron en la creación de bibliotecas, en el desarrollo de las escuelas y, de manera general, en las letras y las artes. Pero, en el dominio del apostolado, de la renovación de la vida espiritual y de la reforma de costumbres, muchos de aquellos obispos fueron excelentes: el mismo Mons. Armanyá, antiguo ermitaño de San Agustín, multiplicaba sus visitas pastorales, reanimaba la tradición de los concilios diocesanos y se ocupaba personalmente de los sacerdotes; Mons. Diego de Rivera, en Barbastro; Mons. Cenarro, en Valladolid; Mons. José Clemente, en Barcelona; Mons. Valero y Losa, hijo de un carbonero, humilde cura-párroco, convertido en Primado de Toledo, y tantos otros, habían de dar análogos ejemplos. Uno, para poner orden en la concesión de prebendas, debió librar verdaderas batallas con su Capítulo; el otro, Mons. Bastero, en Gerona, se mataba literalmente en el empeño de visitar su diócesis, vigilar y dirigir a sus sacerdotes, y moría de agotamiento, dejando memoria de un verdadero santo.[1]

Gracias a esos obispos se afirma, en la segunda mitad del siglo XVIII, un claro movimiento de renovación. La creación de seminarios fue lenta en España; pero ahora había más interés. En Pamplona, Mons. Lorenzo de Irigoyen, un santo prelado, pedía consejo al famoso Francisco Daguerre, apóstol del País Vasco, para renovar su Seminario Mayor y crear el Menor. En Barcelona, el Seminario en plena decadencia había sido restaurado por Felipe de Aguendo. Tras la supresión de la Compañía de Jesús, numerosos obispos consiguieron los locales abandonados por los padres para ampliar o crear seminarios: de 1777 a 1789 no se inauguraron menos de nueve.

La actividad misionera, que no había dejado de ser muy desarrollada hasta entonces, recibió un impulso bastante notable. No hay muchas provincias españolas que, a lo largo del siglo, no hayan visto pasar a misioneros ardientes, llenos de vehemencia, dominicos, jesuitas, capuchinos, jerónimos, ermitaños —de los que no pocos predicaban en hábito de penitente—, con la disciplina en la mano y la frente cubierta de cenizas. En Navarra, Castilla y Aragón, el jesuita Pedro de Calatayud dejaba una profunda huella: sus misiones comenzaban y concluían con una solemnísima procesión, duraban unos quince o veinte días y sus frutos eran conservados por la Cofradía del Sagrado Corazón —que él mismo había creado— por los grupos de sacerdotes que el misionero congregaba y por su *Catecismo práctico*.

En todo el Sur de la Península, de Málaga a Sevilla y Córdoba y hasta la costa atlántica, el capuchino Diego de Cádiz conmovía a las muchedumbres: comparábase su elocuencia a la de San Vicente Ferrer, atribuíansele milagros y se sabía que, sobre su carne, llevaba una especie de malla de fieltro, guarnecida interiormente de aceradas puntas.

1. Puede equipararse a los grandes obispos de España a ciertas admirables figuras de Portugal, especialmente Mons. Miguel de Annunciaçao, también ermitaño de San Agustín, gran predicador de masas, llegado a Arzobispo de Coimbra. Resistió tan valerosamente a Pombal, que pasó ocho años en un calabozo subterráneo, al que el aire y la luz no llegaban más que a través de un agujero practicado en el techo.

De manera que, si la vida religiosa de España en el «siglo de las luces» permanecía en la línea exacta de su pasado, no tenía nada de fósil. Las peregrinaciones —sobre todo las de Santiago de Compostela— conservaban un sentido de fervor auténtico. Las abadías, como la muy ilustre de Montserrat, o la de Valladolid, cuya comunidad, adherida a la de Monte Casino, laboraba en la reforma de la Orden benedictina, seguían siendo activos centros de vida espiritual y algunas incluso de vida intelectual. En España fue fundada una de las últimas congregaciones antes de la Revolución, la de la *Penitencia de Nazaret,* autorizada por Pío VI en 1784: sociedad religiosa, muy austera, de frailes descalzos que iban por todas partes para predicar la imitación de la Santísima Virgen y la devoción a su Concepción Inmaculada. Si se piensa también en la extraordinaria importancia de la obra llevada a cabo por la iglesia española en la otra orilla del Atlántico —ya recordada—; que fue la iglesia española la que, prácticamente, dio su clero a América, enviando allí a 4 500 sacerdotes entre 1730 y 1789, además de religiosos —sólo los Hermanos de San Juan de Dios enviaron a 1 250—, y si recordamos que fueron los españoles quienes llevaron a su Imperio el más bello ejemplo de caridad (como los *Betlemitas,* fundados por el P. Betancor en Guatemala) especialmente en el cuidado de los enfermos más miserables, podemos medir hasta qué punto es inexacta e injusta la tradicional imagen de una España católica identificada con las exhibiciones, a veces discutibles, de sus flagelantes o las fiestas demasiado ostentosas de su «Semana Santa de Sevilla». No sólo en las apariencias, ni sólo en el plano de la política, el país de Fernando e Isabel seguía siendo un bastión de la Iglesia.

Bastiones católicos: de Flandes a Hungría

Existía otro bastión de la Iglesia, quizá no tan monolítico, pero todavía muy sólido: extendíase desde Flandes al Danubio Medio y comprendía la actual Bélgica —entonces Países Bajos austríacos—, la Alemania renana y sus cercanías, Baviera y los Estados de los Habsburgos. Su puesto de mando se hallaba «al Sudoeste de Alemania, de Maguncia a Ratisbona y Viena, las grandes metrópolis religiosas. Allí había instituido los primeros obispados, en sus orígenes, el evangelizador de Alemania, San Bonifacio; los monjes habían llevado a cabo una tarea de desbrozamiento para abrir el camino a la civilización; allí, por último, los Habsburgos, jefes del Sacro Imperio Romano-Germánico, patronos de una importante clientela señorial y eclesiástica que había acaudillado en el siglo XVII la contraofensiva, cuyo punto de partida había sido fijado por los jesuitas en Innsbruck».[1] También allí el catolicismo conservaba un carácter combativo. Los herejes vivían muy cerca; en muchas comarcas, sus territorios estaban incluidos en los católicos; Prusia y Holanda, cabezas del protestantismo europeo, ejercían una influencia a la que había que oponerse. El espíritu de «Contra-Reforma» seguía, pues, activo en toda aquella *Mitteleuropa* del catolicismo; si a veces conducía a actos discutibles de intolerancia, tampoco podría negarse que contribuía a mantener más viva la fe.

Los Países Bajos del Sur, la Bélgica aún austríaca, ofrecían un buen ejemplo de esa vitalidad católica. El protestantismo de los Países Bajos del Norte apenas había penetrado en su territorio, y los pequeños grupos calvinistas de Roulers, Turnhout, Yprés o Brujas no tenían ninguna influencia. El mismo jansenismo, que naciera en aquellas tierras, había sido eliminado de ellas. La Universidad de Lovaina, con sus 45 colegios, ejercía enorme influencia en las clases más selectas y en el clero; su biblioteca se convertía en una de las primeras de Europa, bajo la dirección del erudito Van de Velde. La contaminación filosófica no había llegado más que a algunos ambientes burgueses e intelectuales; el pueblo, sobre todo en Flandes, guardaba una fe casi medieval, apretujándose en las grandes peregrinaciones marianas de Sablón de

1. Latreille, op. cit.

Bruselas, de Foy Notre Dame o de Montaigu, o en las famosas procesiones de penitencia de Furner y Brujas. Los beaterios estaban llenos. Las «Apostolinas» de Inés Berliques multiplicaban las casas en que recibían a las jóvenes pobres para enseñarles un oficio. El Culto del Sagrado Corazón penetraba con la misma rapidez que en Francia. «Una piedad sensible y sin sequedades», en la que de buena gana se mezclaban las realidades de la vida a las exigencias espirituales, tales eran las características del catolicismo belga.

En las otras regiones dominio de Austria la situación era, sin duda alguna, menos apacible; pero no por eso era menor la fe. En Bohemia, la vuelta del catolicismo había constituido uno de los hechos principales de la «Contra-Reforma»: la *Montaña Blanca* seguía siendo un terrible recuerdo,[1] y el catolicismo parecía impuesto desde afuera por brutales extranjeros. La realidad, de hecho, era otra; numerosos checos no habían vuelto solamente bajo la presión de la policía al fervor romano. Una apologética a la vez nacional y católica, cuyo animador fuera Pechina de Tchehorad, había abierto camino en los espíritus: el piarista Vog restauró las grandezas históricas de la patria; y muchos de los 570 jesuitas que trabajaban en Bohemia hicieron otro tanto; el infatigable *Padre Koniach*, que durante 37 años predicó hasta cinco veces por día y permaneció hasta ocho horas seguidas en el confesonario, exaltaba también la fidelidad nacional de los católicos; el culto de San Juan Nepomuceno y de Nuestra Señora de la Santa Montaña de Przibam hacían penetrar esa fidelidad en el pueblo, de la misma manera que, en las clases más selectas, lo conseguían las inteligentes traducciones de los grandes tratados doctrinales franceses llevadas a cabo por Leonor de Sporck. Habíase constituido una Bohemia católica, seguramente más consciente de sí misma que la de antes de la Guerra de Treinta Años: tanto como la Bohemia «hussita», cara a los historiadores laicos, esta obra, católica, prepararía el renacimiento del siglo XIX.

1. Cfr. «*El Gran Siglo de las Almas*».

En Hungría, después de errores que habían costado tan caro,[1] la violencia oficial cedió el paso a la tarea apostólica. Y el éxito coronó aquellos esfuerzos. Desde que, a finales del siglo XVII, el P. Stankowiz y Mons. Erdöby lanzaran sus misiones, no se dejó de trabajar en los ambientes protestantes: eso valía más que enviar a los herejes a galeras como otrora hiciera el Cardenal Pazmany. Algunos Prelados se manifestaron como apóstoles sin par: Kereszt, orador popular impresionante, que convirtió a miles de calvinistas; Carlos de Esterhazy, gran constructor de iglesias que, por sí solo, fundaba más de cien parroquias. Una sola cifra subraya los resultados de aquellos esfuerzos: de 1700 a 1789, el número de seminarios húngaros pasó de 114 a 296. Magnífica señal de vitalidad para aquella iglesia.

En Alemania y en los Estados de los Habsburgos, Austria y sus dependencias, la situación parecía compleja. Impresionantes eran las apariencias. El nuncio Pacca, en sus memorias, no oculta que la Iglesia y el clero estaban allí «en el colmo de las grandezas humanas» y que ejercían una autoridad considerable en el Imperio; que poseían «vastas partes del suelo, las más bellas y fértiles» —tres octavas partes, aseguran algunos—, y que su poder temporal se extendía a millones de súbditos. Y hubiera podido añadir que las iglesias y conventos eran tan abundantes como en España, puesto que sólo en los Estados de los Habsburgos 2 000 monasterios albergaban a 65 000 religiosos y religiosas, amén de otras casas del mismo género.

¿Qué realidad se escondía bajo esas apariencias a las que el arte barroco prestaba todo su fastuoso ornato? Con mucha imparcialidad podría trazarse un cuadro bien diverso. ¿No era la Alemania católica la patria de Febronio y de aquellos ambiciosos obispos que se revolvían contra el Papa? ¿Y no se lanzaba el Emperador de Austria, cuando se llamaba José II, a una disputa que parecía renovar la del Sacerdocio y el Imperio? Sin hablar de defectos muy hu-

1. Recordemos las «Guerras Kurutses»; cfr. vol. VIII.

manos, que no era él el único en confesar, ¿no se había deslizado hacia el sueño y la rutina aquel clero germano-austríaco, demasiado cómodo y bien instalado en la vida? Parecía también —el nuncio Pacca lo señalaba formalmente— que la irreligión filosófica y la *Aufklärung* hubiesen hecho importantes progresos, incluso entre el clero, y que la resistencia a esas fuerzas destructoras hubiese sido menor que en Francia. Todo eso es evidente. Pero ¿cuál era el más verdadero de esos dos cuadros?

La verdad es que, igual que en Francia, bajo las apariencias demasiado poderosas y lujosas que presentaba la Iglesia, y a pesar de errores y defectos demasiado reales, el catolicismo seguía siendo extremadamente vigoroso en todos los países de la Alemania sudoccidental y occidental, como en los dominios hereditarios de los Habsburgos, y que la Iglesia, en aquellas latitudes, estaba lejos de la decadencia. Hallaríamos la prueba de ello en las conversiones, bastante numerosas, no siempre inspiradas por motivos políticos: así las de la casa de Wurtemberg, la de la princesa de Nassau-Saarebruck o la de Amelia de Schettau, que llegará a ser princesa Galitzina y convertirá sus salones en centro de apostolado; conversiones que, tal vez, no tenían más que una importancia limitada en el terreno político, pero constituían importantes testimonios. Esa misma verdad puede hallarse en la vitalidad de las grandes universidades, otrora fortalezas de la Contra-Reforma, que seguían siendo centros de gran actividad: Innsbruck, Maguncia, Fulda, Viena, Wutzburg, Münster, a la que medianamente podía oponerse la de Bonn, creada para servir a las nuevas ideas. Se la hallará en la acción de los obispos, muchos de ellos de cualidades excepcionales, verdaderos jefes, auténticos pastores cuidadosos de la buena formación de sus cleros, de lograr el respeto para la Iglesia y el Evangelio y de extender la práctica religiosa entre sus fieles: así fueron Mons. Koenigsegg, de Colonia; los dos Schoenborn, de Maguncia y Wurtzburgo, el conde de Trautson, Arzobispo de Viena, e incluso los obispos ganados por el josefismo y el erastianismo, como Mons. Collarero, de Salzburgo o, en Colonia, Mons. Max Francisco de Lorena-Habsburgo, hermano de José II, cuyas cualidades apostólicas no fueron menos firmes. Fue precisamente este último, hijo de María Teresa quien, hacia 1775, dio un nuevo ímpetu al movimiento, un tanto decaído, de la creación de seminarios; en vísperas de la Revolución, los seminarios de Alemania y Austria estaban, desde luego, en plena renovación.

Hallaremos todavía la demostración de esa vitalidad del catolicismo germánico en la actividad de que dan prueba buen número de Ordenes y Congregaciones religiosas; entre los benedictinos, una curiosa rama, la de los *Benedictinos de los Angeles Custodios*, emprendía una renovación espiritual del más alto interés que, por supuesto, no dejó de provocar reacciones y crisis; los «Bartolomitas», fundados por Bartolomé Holzhauser[1] para la reforma del clero, alcanzaban un gran éxito; las ursulinas, bajo la dirección de numerosas damas, tan santas como notables, como la baronesa de Neuhaus, la condesa de Lemberg, renovaban la enseñanza de las jóvenes, mientras que Francisco de Furstenberg y después Bernardo Overberg, apoyados por la princesa Galitzina, se dedicaban al apostolado de la educación de los muchachos. Y habría que señalar aún el desarrollo de las misiones populares en las que rivalizaban jesuitas, franciscanos y capuchinos: el P. Cristián Brez recorría toda Alemania; el P. Mersch se distinguía en Baviera; los Padres Hoyer y Saint-Grembs, en Renania. Apenas hay país en la Europa central que no haya sido trabajado de esta manera entre 1720 y la época de la Revolución.

En resumen, la impresión que da ese catolicismo alemán está lejos de ser descorazonadora. Por lo demás, los testimonios de fe viva en la misma masa del pueblo —podríamos recogerlos— son numerosos y sorprendentes. Citaremos uno entre muchos: cuando el nuncio Pacca hizo su visita a Augsburgo, pudo ver cómo acudían a él (a veces desde lugares muy lejanos) más de 16 000 católicos de todas las edades, a

1. Cfr. «*El Gran Siglo de las Almas*».

quienes un clero negligente no había hecho administrar la Confirmación; ¡y venían a reclamársela, dando ejemplo de fe sólida y firme! La práctica religiosa progresaba, incluso en la segunda mitad del siglo, bajo la influencia de las Congregaciones piadosas que, igual que en Francia, se multiplicaban por doquier. Las peregrinaciones estaban tan acreditadas y las devociones eran tan abundantes, que Mons. de Trautson se inquietaba y decía, no sin humor, que «a fuerza de venerar las imágenes de la Gracia, se acababa por olvidar a Cristo, fuente de la Gracia». La devoción al Sagrado Corazón, cuyo heraldo era Dom Beda Sommerberger, y la de la Inmaculada Concepción, hacían grandes progresos. Todo ello da la impresión de una religión sólida, todavía viva, y explica por qué los países germánicos y austríacos podrán ser zarandeados por el ciclón revolucionario y napoleónico sin ser sacudidos gravemente. En la hora en que se acercaban las tempestades, la Iglesia contaba con fortalezas capaces de resistir.[1]

Italia, patria de santos

¿E Italia? Esa Italia en que príncipes y repúblicas burlaban de buena gana la autoridad del Papa, donde el «Pasquino» y el populacho motejaban con tanta libertad a los funcionarios de la Curia, cardenales e incluso a los Pontífices; esa Italia en que las costumbres —tanto las clericales como las de los demás— se manifestaban tan poco ejemplares como en otros sitios ¿...qué representaba como fuerza real para la Iglesia? Es evidente que no constituía un bloque macizo como España, Austria o la misma Francia: fragmentada todavía políticamente y repartida entre seis potencias, los Estados Pontificios, la República de Venecia, el Reino de Piamonte-Cerdeña, Génova, Toscana y el Reino de las Dos Sicilias, sufría, incluso en el orden religioso, de semejante división y de la tirantez resultante. Pero no es menos cierto que el catolicismo estaba presente en todas partes y era poderoso, asociado a todas las tradiciones, a todas las lecciones del pasado, como única base sólida que por entonces tuviera un sentimiento de unidad, no formulado aún en términos políticos, pero que, en numerosos espíritus, se traducía en una nostalgia de grandeza.

La religión católica tenía un puesto importante en la vida: a decir verdad, apenas existía sector en que no estuviera presente. ¿Qué ciudad, qué aldea había que no estuviese rebosante de iglesias, reforzada de conventos, poblada de religiosos y clérigos de todos los colores? Roma, vista desde el Pincio, daba la impresión de un bosque de campanarios por encima del mar de tejados dorados y rojizos, sobre el que parecían flotar los cimborrios y las cúpulas. Nápoles, que ostentaba la reputación de poco moral, contaba con 50 iglesias, 200 capillas y más de 30 conventos... ¿Signos exteriores? No era eso solamente. Los «Via Crucis» del Coliseo estaban abarrotados de fieles; cada día era posible ver a piadosas personas ocupadas en subir de rodillas la «Scala Santa» o las difíciles graderías del Ara Coeli. La riada de muchedumbres hacia la urna fúnebre en que reposaban los restos de Benito Labre, pobre de Dios, no era solamente un fenómeno de curiosidad, sino de fe sincera.

A decir verdad, el rasgo más señalado de ese catolicismo italiano era la casi unanimidad y el vigor de la fe popular. Exuberante y abundante en gestos, lágrimas y gritos, no por eso era menos sincera. El «milagro de San Jenaro»,

1. En estas perspectivas de una fe todavía fuertemente arraigada en las almas, hay que situar, para comprenderlas, las reformas de María Teresa y José II; los métodos adoptados pudieron ser más que discutibles; y sobre todo, su pretensión de actuar por sí solos en el terreno religioso, burlando la autoridad del Papa; pero está fuera de duda que, como creyentes sinceros, querían servir y trabajar en bien de la Iglesia, desembarazándola de escorias y cenizas de que, más o menos, estaba manchada. E incluso —¿hay que decirlo?— sus reformas no fueron inútiles y, en total, han servido a la causa de Dios...

por el que la sangre del mártir se licuaba en la ampolla que el Arzobispo mostraba al público, arrastraba a enormes masas de buenos creyentes hacia Nápoles. La peregrinación al santuario de Loreto seguía adelante durante todo el año. La tumba de San Francisco, en Asís; en Bolonia, la de Santo Domingo, contaban con sus devotos; igual que en Turín la misteriosa faz del Santo Sudario. Esta fe popular mantenía a los fieles en una familiaridad pintoresca y a veces desconcertante con las cosas de la religión: mezclábase en todo al Buen Dios y a la Madonna; incluso en cosas que, evidentemente, no eran muy apropiadas. ¡Se juraba por ellos! Y no sólo en las comedias donde se escuchaba a las mujeres rogar a la Madonna que les conservara... ¡al amante! «Se ha encontrado el medio —decía el virtuoso Benedicto XIV— de unir la asistencia a misa y a las reuniones mundanas; la frecuencia de los sacramentos y la de las mujeres...» Y el Papa estaba informado.

Pero había algo más serio en el catolicismo italiano. Progresaba la práctica de los sacramentos: la costumbre de la comunión semanal se extendía, lo mismo que la de celebrar el primer viernes de mes con la asistencia a misa. En Italia, en Parma, se imprimía el primer libro consagrado al «Mes de María». General era la práctica de las «Cuarenta Horas» y, en numerosas parroquias, la de la «Adoración perpetua». Ni podríamos exagerar la importancia del hecho de que el protestantismo haya sido prácticamente eliminado de toda Italia[1] y que el jansenismo, que contó con adeptos, por muy antirromano que fuese, se manifestara allí menos como una desviación doctrinal que como una tendencia a la austeridad exagerada.

El movimiento de reforma que, después del Concilio de Trento, había sido tan poderoso en toda Italia —y que parecía haberse rezagado en el siglo XVII—, renovó sus fuerzas en el XVIII. Parece haber sido considerable el número de excelentes obispos, dedicados a su grey, preocupados en la mejora de su clero, como dignos discípulos de San Carlos Borromeo. Así era Mons. Galiani, Arzobispo de Tarento, que viajaba sin cesar por montañas y valles, por los caminos de su pobre diócesis; el Rey de las Dos Sicilias, que le admiraba, hizo de él su Capellán Mayor; Mons. Borgia, Obispo de Aversa, llamado por su pueblo «el Monseñor de las alforjas», porque apenas se separaba de aquel útil bagaje durante sus postulaciones en provecho de los pobres; Mons. Gradenigo, antiguo teatino, que hizo de Udine una diócesis modelo; Mons. Gioanetti, antiguo camaldulense, que llenó de edificaciones a Bolonia con su vida ascética; y también en Bolonia, antes de que llegara el Papa, el futuro Benedicto XIV, Mons. Lambertini; o, por supuesto, en su minúscula diócesis de Santa Agata de los Godos, un santo auténtico, Mons. Alfonso María de Ligorio...

La reforma del clero y la creación de seminarios hallaron también celosos artífices. Muchos se dedicaron a la necesaria y urgente labor de abrir seminarios, reorganizar los que ya existían, pero habían caído poco a poco en la tibieza, hacer adoptar la fórmula francesa que separaba claramente a los seminaristas de los simples alumnos. Recordemos el papel del lazarista francés Juan Bonet, que fundó en Italia cinco seminarios de la Misión. Jerónimo Andreucci, restaurador del seminario de Tívoli, fue llamado a Roma para dirigir el del *Gesú*. Otros se afanaban en mejorar el clero ya existente y levantar su nivel: el santo sacerdote romano Juan Bautista Rossi consagraba todas sus fuerzas a esa labor; lo mismo hacía en la región de Nápoles San Alfonso María de Ligorio; y el Papa Benedicto XIV, en sus llamamientos para una mejor formación del clero, servíase de la enseñanza de uno y otro. En diversas regiones de Italia creábanse grupos para unir lo más selecto del clero y del laicado en un esfuerzo apostólico: en la Italia del Norte, los cofrades de la *Amicizia cristiana* eran reunidos por el jesuita P. Diesbach, antiguo calvinista; en Turín, Bruno Lanteri organizaba los de la *Compagnia del divino amore*; en Nápoles surgían los pequeños grupos de «piadosos obreros» a los que estaría

1. No poco contribuyó a esta lucha anti-protestante la presencia de España en el Milanesado, hasta 1713, y en Nápoles y Sicilia. *(Nota del Traductor.)*

asociado por algún tiempo Alfonso María de Ligorio; y, salidos de sus redentoristas, los que con Vincenzo Mandarini lucharían contra la irreligión por la educación popular. Esfuerzo de reforma y restauración que se manifestaba también en Ordenes y Congregaciones. Entre los dominicos de Roma, la reconstitución de la Congregación de San Marcos, la formación de la de Santa Sabina, donde, después del P. Cloche, brilló el P. Pipia, al que siguió el P. Orti, futuro cardenal. Todos estos hechos eran importantes. Y análogos esfuerzos realizaban benedictinos y franciscanos.

Una corriente de austeridad atravesaba a esta Italia, a la que ordinariamente se consideraba frívola y casquivana. Numerosas almas —muchas más de lo que se cree— avanzaban por la vida mística y practicaban prodigiosas ascesis. Hallaremos sorprendentes pruebas en la existencia de San Leonardo de Puerto Mauricio o en la de San Pablo de la Cruz; San Gerardo Majella asombraba a sus contemporáneos con el horror de sus penitencias. La Orden de los *Baptistinos,* fundada en Nápoles por Francisco Olivieri, no proponía un ideal de vida menos austero que el de los Pasionistas de San Pablo de la Cruz; y, para aquellas mujeres que no hallaban aún suficientes los rigores del Carmelo, Battista Solimani y su sobrina María Vernazzo creaban las *Monjas Ermitañas de San Juan Bautista,* a las que proponían vivir como el Precursor en el desierto...

Por último, uno de los hechos más significativos de lo que a todas vistas aparece como una renovación es el desarrollo de las misiones en toda la Península. Mediana a comienzos del siglo XVII, la Misión había recibido progresivamente nuevo impulso en Italia; y en el siglo XVIII alcanzaba éxitos extraordinarios. Regiones enteras como la paduana, la de Nápoles y la Campiña romana y las colinas de los alrededores fueron despertadas por las misiones de San Francisco de Jerónimo y San Antonio Baldinucci. Varios obispos intervinieron en aquella gran obra apostólica, incluso con su propia acción personal, como Mons. Pignatelli, en Roma. La Congregación de «Piadosos obreros», fundada en 1607 por D. Carafa, y de la que fue por algún tiempo prepósito general Mons. Falcoza, trabajaba en toda la Italia meridional. Innumerables eran las misiones de los capuchinos, que atraían a enormes muchedumbres; con ellos rivalizaban otras Ordenes, oratorianos y jesuitas, y sus rivalidades eran a veces bastante agrias...

¡Y qué sorprendentes fueron además esas misiones, con sus medios espectaculares![1] En medio de la iglesia, sobre el pavimento, se levantaba un estrado, en cuyo centro erigíase una cruz; el misionero, o los misioneros, hablaban durante horas, se turnaban y descansaban de vez en cuando para recobrar el aliento y volvían a comenzar con nuevos bríos. Y no era inusitado el que, como veremos al hablar de San Pablo de la Cruz, el misionero se flagelara el torso desnudo hasta derramar sangre, antes de comenzar la Misión. Cuando, con una calavera en la mano, San Alfonso María de Ligorio hablaba de las postrimerías del hombre, hacía traer ante el público, a la luz de las antorchas, la horripilante imagen de un condenado que ardía en los infiernos. Costumbres muy distantes de las nuestras tal vez; pero no hay duda de que tal expansión de las misiones correspondió en Italia a reales progresos en la evangelización y en la conducta moral.

Piadosa y violenta Italia, de religiosidad hecha de colores vivos y rica en contrastes... ¿Cómo no subrayar la importancia del sorprendente testimonio que, en aquel «siglo de las luces» y la incredulidad, proporcionaba a la Iglesia? Esa nación que en la época anterior parecía haber dejado a Francia el privilegio de ser madre de santos, volvía a ver nacidos en su suelo a quienes iban a sellar más vigorosamente a una época; y a los que (por lo menos dos de ellos) trabajarían más eficazmente por el porvenir; santos que iban a mostrarse como grandes misioneros, artífices del despertar de las almas, como si la Providencia diera a entender con ellos que esperaba un enorme resurgimiento de la conciencia cristiana.

1. Pero conviene recordar los métodos de Bridaine, ya citados.

Permanencia de los santos: San Leonardo de Puerto Mauricio

Hay un hecho cuya importancia no resaltaremos bastante. El «siglo de las luces», la época en que hemos visto tan inquietantes progresos de la incredulidad, fue también un siglo de santos. Reaccionando contra el descenso de la religión que indudablemente comprobaban,[1] asumiendo plenamente el doble papel de protesta y de ejemplo que siempre ha sido el de la santidad, unos hombres en considerable número luchaban a la vez para restituir a la Iglesia su verdadero rostro y para defenderla contra sus enemigos.

Durante el primer cuarto de siglo púdose tener la impresión de un eclipse de la santidad. Los últimos supervivientes de la época anterior habían muerto: Grignion de Montfort en 1716, Juan Bautista de La Salle en 1719; Nápoles había perdido, en 1716, a Francisco de Jerónimo, aquel apóstol cuya voz le había llamado a la penitencia durante años; la capuchina estigmatizada Veronica Giuliani abría a otra luz sus ojos extenuados por los éxtasis. Y parecía no haber nadie que tomara el relevo. Pero muy pronto, como obedeciendo a una misteriosa dialéctica, a medida que el siglo parecía más hostil a la fe, surgieron nuevas figuras, que no eran indignas de sus antepasados.

Todos los grandes países católicos las tuvieron. Las hemos visto ya en Francia, nacidas en los más diversos ambientes: Mme. Louise, la reina Clotilde, Mme. Elisabeth y el pobre San Benito Labre. En España, el gran penitente Juan Varela y Losada que merecería estar en los altares. A finales del siglo, Austria tendrá a un apóstol de talla excepcional: Clemente Hofbauer. Pero Italia, sobre todo, por una coincidencia que no pudo deberse sólo al azar, veía nacer a hombres devorados por el amor de Dios, que iban a trabajar rudamente su suelo para la cosecha de nuevas mieses. Todas las regiones contarían con alguno, desde las montañas ligures a las llanuras de la Campania, de Roma a la misma Córcega, más unida entonces a la vecina península que a Francia, que no tardaría en anexionársela.

En Córcega había un *San Teófilo de Corta* (1676-1740), Hijo de San Francisco, ardiente de aspiraciones místicas, inclinado a encerrarse en algún «retiro» de sus rudas montañas natales para proseguir allí, en medio de austera ascesis, la meditación de lo único necesario; pero, por deber de apostolado, renunciaba a su soledad para ir a los pueblos y los campos de su isla o, más aún, a la próxima Toscana, donde llevó la Palabra con grandes dones de predicador popular y de conquistador de hombres excepcionales. En Roma estaba un *San Juan Bautista Rossi* (1698-1764), alma cristalina, especie de Cura de Ars, que no deseó ser otra cosa que un sacerdote, el simple cura de Santa María in Cosmedin, para dedicarse únicamente a la evangelización de las humildes gentes de la Trinità dei Pellegrini y a la dirección espiritual del clero; como el Cura de Ars, fue un prisionero del confesionario en el que llegó a permanecer durante doce horas seguidas, y, como él, en visible lucha con las potencias del mal.

Tres de esos santos, que en ciertos aspectos se parecen, y cuya acción dejó más profundo surco en el que germinaría el porvenir, merecen una detenida atención: *San Leonardo de Puerto Mauricio*, *San Pablo de la Cruz* y *San Alfonso María de Ligorio*.

Cierta helada mañana del invierno de 1716, cuando la nieve cubría las colinas de Toscana, un grupo de franciscanos partió, en procesión, cantando cánticos, desde su convento de la ciudad para llegar a un lugar solitario en el que tenían la intención de instalarse. El buen pueblo, que los conocía bien, se asombraba y los lloraba: ¡los pies desnudos sobre la nieve! Pero los religiosos parecían no sentir nada —no más, dice la crónica, que si hubiesen paseado sobre un césped florido—. Pronto desapareció el pequeño grupo en el camino montuoso, y sus cánticos se extinguieron. Pero Florencia no los olvidó jamás.

Eran religiosos franciscanos de una obser-

1. La equidad exige que recordemos el papel de un Zinzendorf, de los pietistas, de Welsey y los metodistas en la común protesta de aquella época.

vancia reformada, llamada de San Buenaventura en el Palatino, donde, desde hacía algún tiempo, se había vuelto a las prácticas de austeridad y renunciamiento que habían sido tan caras al corazón del *Poverello*. Abandonar el mundo, ir a reponer en la soledad absoluta de una ermita las fuerzas espirituales para trabajar en reanimar la llama cristiana... ¿no había dado San Francisco el ejemplo? ¿No estaban el Alvernia y las *Carceri* entre los alcázares de la tradición franciscana? Tal pensaba el que conducía aquella pequeña grey. Llamábase Pablo Jerónimo Casanova; y como había nacido en Puerto Mauricio, cerca de Génova, su nombre de religión era Leonardo de Puerto Mauricio. Era un hombre alto, enjuto, de cara majestuosa bajo una frente despejada, y mirada de fuego. De joven, había seguido los estudios con los jesuitas en el colegio romano, y San Vicente Ferrer era uno de sus modelos. Igualmente había meditado el ejemplo y la enseñanza de los Padres del Desierto.

En el *Incontro* detuvo su marcha, no lejos de la exquisita capilla de San-Salvatore-del-Monte, llamada por Miguel Angel «mi bella aldeanita». Levantáronse allí ocho celdas, cuyo mobiliario quedó reducido a lo estrictamente necesario: un tronco de madera que servía de almohada, dos cobertores, una lamparilla y una calavera... El problema del avituallamiento no debía producir demasiadas preocupaciones a los ermitaños, porque el director de aquel terrible juego había establecido un régimen de nueve cuaresmas anuales que, unidas unas a otras, dejaban exactamente cinco días en que se pudiera comer satisfactoriamente. Unos años antes, Leonardo había escrito al Papa Clemente XI: «El mundo cruje bajo el peso de sus propios crímenes. El honor de Dios, pisoteado por la malicia de los hombres, exige una reparación. La penitencia voluntaria de los religiosos es la única que puede proporcionarla.» Y por su parte, junto con sus siete hermanos, se dedicaba a esa reparación.

Aquella austera penitencia, aquellas terribles mortificaciones conocidas rápidamente en Florencia, comenzaron a ejercer su efecto. Viose a muchos penitentes que escalaban con esfuerzo las pendientes del Monte de las Cruces para ir a orar a lo largo de las catorce estaciones establecidas por los padres. Cosme III de Médicis, cuyo corazón estaba con frecuencia angustiado por graves problemas, acudió a ver a los solitarios y los protegió. Durante catorce años, Leonardo de Puerto Mauricio no hizo otra cosa que orar, mortificarse y meditar, elaborando en secreto la doctrina espiritual que más tarde formularía en sus libros y sermones. En 1730 —había entonces pasado largamente la cuarentena— juzgó tal vez que el tiempo de retiro en el desierto era suficiente... ¿O cedió al llamamiento de las almas, cada vez más numerosas, que en la misma Florencia y en otros lugares reclamaban su presencia y su palabra? Abandonó el Monte de las Cruces y descendió de nuevo.

Abrióse entonces una segunda época de su vida, que sólo se cerraría con el sepulcro. Muy pronto, en toda la Península hablaron las gentes de él como de un predicador de talla excepcional. «He creído oír las trompetas del Espíritu Santo» decía, después de uno de sus sermones, un dignatario de la corte ducal. «¡Ceniza! —gritaba el predicador a las grandes muchedumbres—. ¡Sólo ceniza es la vida! Joven, ¿dónde está tu infancia? ¡Pasó, es polvo, ha caído! Hombre, ¿dónde queda tu juventud? ¡Pasó, es polvo, ha caído! Anciano, ¿dónde está tu madurez? ¡Ha pasado, es polvo que sucumbe!» Así sonaba lo que el orador llamaba «la campana de los pecadores», y a la que el eco respondía: «¡Penitencia!» Indudablemente, no era aquélla una doctrina original, pero la elocuencia del hermano Leonardo, sabía extraer de aquel hontanar de la verdad eterna acentos que apretaban el corazón.

Más original era, en cierto sentido, la práctica de que se había hecho heraldo y portavoz y a la que asociaba a la devoción al Sagrado Corazón, cuyo propagandista celoso era: la práctica del *Via Crucis*, el Camino de la Cruz. Como Pablo de la Cruz, su joven rival en apostolado y en penitencia, y al que le opondría por algún tiempo una ruda disputa de frailes, había realizado aquel gran descubrimiento: que, para combatir eficazmen-

te el orgullo de la inteligencia y los pecados de un mundo lleno de placeres, sólo contaba —según la decisiva frase de San Pablo— la locura de la Cruz. Así, pues, dedicábase a plantar cruces en todas partes: doquiera predicaba, instituía sus Via Crucis. Una lista establecida por él mismo —y considerada incompleta— enumera no menos de 576. El más célebre debía ser el erigido en la Navidad de 1750 en el Coliseo, donde tantos mártires habían derramado su sangre por Cristo, y que había de convertirse hasta nuestros días en uno de los centros de piedad más populares de Roma, cerca del cual quiso vivir y morir San Benito Labre.

Instalado en Roma a partir de 1730, en aquel convento de San Buenaventura en el Palatino, que conserva un impresionante retrato suyo, el hermano Leonardo de Puerto Mauricio, apareció durante veinte años como una viva encarnación del ideal de la Reforma, más necesaria que nunca: como una especie de guardián de las consignas de Dios. Las más elevadas personalidades acudían a llamar a la puerta de su celda; incluso Benedicto XIV le visitó varias veces. Tal era su autoridad, que los obispos apelaban a él para resolver casos difíciles, por ejemplo, cuando se trató de saber si la obra de San Pablo de la Cruz y sus pasionistas era digna de ser admitida o debía ser rechazada. Pero de vez en cuando abandonaba su colina para dirigir alguna misión en Toscana, en Liguria, en Romaña o hasta en Córcega, donde predicó doce misiones en seis meses, estableciendo el Via Crucis en cien iglesias y convirtiendo al famoso bandido Lupo de Isolaccio (1744).[1] Pero, sobre todo, predicaba en Roma, donde las iglesias se llenaban hasta desbordar; de manera que hubo de tomar la plaza Navona como escenario en el que el pueblo se apretujaba hasta en los tejados para escucharle anunciar el Año Santo de 1750, al que Benedicto XIV deseaba dar gran solemnidad. Aún en vida, la leyenda se adueñó de él: en San Germano, cuando el predicador acababa de hacer sonar una vez más su «campana de los pecadores», las campanas de las iglesias comenzaron a repicar solas con lúgubre repique; y así estuvieron durante doce horas, sin que nadie las moviera: varios notarios consignaron el hecho por escrito. Las Compañías fundadas por él, como la de la «Coroncina» o la de los «Amantes de Jesús y María», estaban dispuestas a proseguir su obra. Y la voz del pueblo le había canonizado ya mucho antes de que el Vicario de Cristo lo llevara a los altares.[1]

San Pablo de la Cruz, apóstol de la Pasión

Otro gran hombre de espíritu iba a proseguir la lección dada por el hermano Leonardo al mundo, mostrándole obstinada y casi exclusivamente, la Cruz: que lo esencial del Cristianismo está en Jesús crucificado. Y lo repetiría con voz más fuerte y patética, de manera más exclusiva: ese hombre era *Pablo Danei*, que no quiso ser más que *Pablo de la Cruz* (1694-1776). Trátase de una extraña y misteriosa figura, mezcla de altísimo místico familiarizado con inefables realidades y de un paciente luchador de los combates de la tierra; un corazón tierno, sensible, y una conciencia terriblemente exigente para sí, y para los demás un San Francisco de Asís y un San Francisco de Sales unidos: en resumen, una naturaleza de apariencias contradictorias, en la que sólo el amor de Cristo pudo realizar la unidad.

Pocos hombres, pocos santos incluso, han dado hasta ese punto la impresión de haber sido impulsados por una exigencia única hacia un fin exclusivo. Tenía diez años el pequeño Pablo Danei cuando comenzó a meditar los sufrimientos de Cristo en su Pasión, a beber la hiel como el condenado del Calvario y a no dormir

1. Para el segundo centenario del Santo, el historiador francés —de origen corso— Mons. Cristiani, predicó en todos los lugares en que Leonardo estableciera su Via Crucis.

1. Beatificado en 1796, canonizado en 1867, San Leonardo de Puerto Mauricio fue proclamado por Pío XI en 1923 patrono de los Misioneros «en el interior de la Iglesia».

más que con un crucifijo en la mano... A los dieciséis, la cofradía parroquial de San Antonio, en la que había ingresado, le elegía prior: hasta tal punto eran elocuentes sus palabras e impresionantes sus penitencias. A los dieciocho años agrupaba ya un conjunto de verdaderos discípulos, doce de los cuales entrarían en órdenes o congregaciones religiosas. Aquel muchacho enjuto y alto, de tez mate, imponía naturalmente un ascendiente al que todos se sometían, de buen grado o por fuerza, como es costumbre. Y muy pronto se levantarían en su camino los primeros obstáculos que, año tras año, harían de su vida una incesante batalla y que, al mismo tiempo, precisarían su vocación.

Su propio párroco lo consideraba sospechoso, a causa de lo extrañas que parecían sus experiencias espirituales. Otro confesor, que se sintió superado por su penitente, tan avanzado en las vías místicas, se las arregló para desembarazarse de él. Comenzaban a manifestarse agrios celos entre los que le rodeaban, sin que él dedujera de aquellos juegos molestos otra cosa que un creciente deseo de humillaciones, gracias a las cuales llegaría a asemejarse antes al Maestro flagelado y cubierto de salivazos. Además, ¿qué suponían las dificultades de aquí abajo, comparadas con las grandiosas y terribles realidades cuyo directo contacto poseía? En 1713, tras haber oído un sermón, vio el infierno abierto a sus pies y nunca en su vida olvidó la insufrible angustia que entonces llenó su alma. Y esa experiencia de lo invisible se extendería pronto en inefables éxtasis en que, a través de los cielos abiertos, se le revelaba la gloria de la Santísima Trinidad, asociándole al indecible gozo de los bienaventurados; el Viernes Santo de 1715, cuando estaba sumido en la contemplación, experimentó a la vez en su propia carne los sufrimientos del Crucificado y en su alma el júbilo sin nombre de la unión con Dios; y comprendía, con certeza que ya no era humana, que sufrir con Cristo y vivir unido a su gozo es una misma cosa. Apenas llegaba a los veintiún años, y ya su vocación exclusiva de apóstol de la Pasión quedaba fijada.

Así, durante cuatro años, iba a padecer en innumerables éxtasis los aproximamientos divinos cada vez más profundos, que le encaminarían hacia la gracia suprema, la del matrimonio místico, recibida el 21 de noviembre de 1722 ó 23, en su amada soledad del Argentaro. Era la Pasión de Cristo, y sólo ella, el motivo de sus meditaciones en adelante; el objeto de su enseñanza y, sobre todo, de su vida. «El hombre espiritual más grande de su tiempo» ha podido decirse de él; y en todo caso fue aquel a quien la experiencia mística da más la impresión de haberse identificado de tal manera con la vida, que parece inseparable de ella. Si alguna vez fue verdad el célebre pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que no se transmite a los demás sino lo que se ha contemplado en sí mismo —*contemplata tradere aliis*—, lo es, desde luego, aplicado a Pablo Donei. Alimentado no solamente por la Sagrada Escritura, que conocía a fondo, sino por Taulero, su autor predilecto, Santa Teresa, San Juan de la Cruz y también por San Francisco de Sales, no necesitaba que se le enseñara el gran precepto de la «metafísica de los santos», como dice Bremond, de adherirse a Cristo: habíalo descubierto en una experiencia vital. Como el apóstol cuyo nombre llevaba, habría podido decir: «Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí.» Quien vive y quien muere... Toda su vida, todo su pensamiento y toda su acción, estarán consagrados a proclamar la Pasión de Jesús; sus escritos, poco numerosos, y compuestos sobre todo de admirables cartas, y sus sermones, no cesarían de repetirlo. Es difícil no ver en ello una señal: aquel apóstol de la Pasión había nacido exactamente el mismo año que Voltaire y debía morir poco más o menos al mismo tiempo que él...

Sin embargo, por muy decidido que estuviera en su resolución, Pablo Danei no estuvo inmediatamente en condiciones de adivinar de qué manera le permitiría Dios realizarla. Hubo primero en su vida un tiempo de vacilación, en el que incluso llegó a ser soldado en el ejército de Venecia contra los turcos. Y hasta cuando, en 1720, el Arzobispo de Alejandría, tras haberle examinado largamente, le autorizó a predicar las verdades ardientes que le desbordaban y le revistió con el rudo hábito negro que, adornado con un corazón blanco coronado por

una cruz, sería más tarde el de los pasionistas, el camino estaba lejos de allanarse y hacerse fácil para aquel hombre que ya se llamaba Pablo de la Cruz. Afirmábase en él la idea de que había sido llamado a fundar una congregación exclusivamente dedicada a enseñar la Pasión de Jesús y, para que no dudara de ello, después de años y años de lucha e inquietud, se le apareció la Virgen de los Dolores, la *Addolorata*, y le confirmó en aquella idea. ¿Pero en qué forma? ¿Y cómo? ¿Iría con sus compañeros —¿qué compañeros serían?— a vivir en una ermita en algún lugar salvaje para contemplar al Crucificado de las cinco llagas? ¿Se lanzaría por esos caminos para gritar al mundo las verdades que sabía? Fueron precisos muchos años para que todo se aclarase...

Veintiséis años pasaron entre aquel día de noviembre de 1720 en que el Obispo de Alejandría le autorizara a predicar y le concediera una ermita, hasta el momento en que, por fin, quedó debidamente autorizada su congregación de *Pasionistas*. Esta congregación —hecho bastante raro en la Iglesia— existió en el papel antes de que contara con algún miembro, puesto que el fundador había, ante todo, escrito sus Reglas. ¡Veintiséis años de luchas confusas, y con cuántas desilusiones! Puede ser que le hubieran dejado tranquilo si hubiese permanecido en su ermita del Monte Argentaro, sobre el lago marítimo de Orbetello. Pero que quisiera fundar una nueva orden, que se permitiera atraer muchedumbres a sus sermones, era menos aceptable. Las órdenes y congregaciones ya existentes lo veían con malos ojos. Esa clase de rivalidades apostólicas llega, desgraciadamente, a lo agrio. Sobre todo los franciscanos se mostraron hostiles y se aprestaban para cerrar lo mejor posible al innovador los caminos que llevaban a Roma, oponiéndole, incluso, por algún tiempo, la indiscutida autoridad de su hermano San Leonardo de Puerto Mauricio. ¡Aquel predicador no era sacerdote! Llegó a serlo, pero no por eso los ataques fueron menos violentos; el Papa Clemente XII consideraba a Pablo Danei un aventurero y se negaba a recibirlo. Los primeros amigos que se le habían unido abandonaron al Santo. El clero de Orbetello, contrario a él, le amargaba la vida. Hubo que esperar a que llegara a la Sede Apostólica un Benedicto XIV para que, por fin, todo se arreglara y se proclamara, en 1746, la solemne confirmación del nuevo instituto. «Una congregación que debió ser la primera de la Cristiandad y que aparecía la última», dijo el Santo Papa al bendecir al fundador. Pero bien sabía Pablo de la Cruz lo que significaban aquellas palabras: «llevar su cruz».

Durante ese cuarto de siglo de combates, ¿qué es lo que había permitido al Santo proseguir la lucha y, por último, triunfar? Ninguna otra cosa que la ardiente convicción que emanaba de él y se imponía a todos. Los obispos que habían oído hablar de él le llamaban para que acudiera a predicar misiones en sus diócesis. Tal ocurría sobre todo en las comarcas más pobres, como en las tierras desoladas de las Marismas. Y en todas partes hablaba única, exclusivamente, de la Pasión. Su amigo y biógrafo, San Vicente María Strambi, ha dejado llamativos relatos de aquellas prodigiosas sesiones en que el misionero representaba literalmente las escenas de la Pasión, flagelándose en público, para evocar totalmente la flagelación, y llorando él mismo hasta arrancar sollozos de muchas gargantas y lágrimas de innumerables ojos. Cuando, por último, se arrastraba hasta el pie de la Cruz erigida en medio del estrado —se arrastraba porque los reumatismos le hicieron un enfermo cuando aún era joven— y cuando entonaba la secuencia *Ecce lignum crucis*, apenas había asistente que pudiera dominar su emoción. «Parecía —dice el narrador— expirar él mismo y dejar su alma en las llagas del Salvador.»

Así, al precio de tantos esfuerzos y dolores, nacieron los pasionistas, resistieron a todas las borrascas, y terminaron por imponerse. A partir de 1746, por más que aún no estuviera protegido contra los redoblados ataques y las calumnias, el nuevo instituto pudo crecer. Comenzaron a crearse casas de la Orden, «retiros», según la fórmula. Surgieron vocaciones. Tras una paciente espera de más de treinta años, fundóse una congregación femenina, animada del mismo ideal, y dos amistades espirituales,

tan hermosas como las que habían unido a Santa Clara y San Francisco de Asís, o Santa Juana Chantal y San Francisco de Sales, aportaron al Santo el consuelo y las alegrías que tan escasas habían sido en su vida. En 1769, el Papa Clemente XIV, que desde hacía tiempo era amigo de Pablo de la Cruz, confirmaba una vez más su obra y le hacía un obsequio digno de reyes: la basílica romana de los Santos Juan y Pablo, que serviría de Casa Madre a la congregación. En 1775, los pasionistas eran doscientos y contaban con doce casas.[1]

El fundador podía morir. Ahora estaba envejecido, quebrantado y torcido por los reumatismos. Literalmente gastado; gastado en el servicio de Dios. A los numerosos visitantes que se presentaban a su puerta, murmuraba todavía frases en las que se hablaba de la Pasión de Jesús y de sus sufrimientos redentores; pero no podía hablar mucho y les distribuía pequeñas cruces de madera negra. Murió en 1776, sin haber cesado de gritar al mundo la misma cosa: pero lo que dijo, era lo más esencial.[2]

San Alfonso María de Ligorio: La religión de los nuevos tiempos

Y he aquí que al mismo tiempo, en esa misma Italia convertida decididamente en patria de santos, entra en acción otro testigo de Cristo, cuya obra e influencia serán aún más considerables. Hacia 1750, los empinados callejones de los barrios miserables de Nápoles le veían pasar algunas veces, con la barba desordenada y la sotana llena de remiendos, a horcajadas sobre un asno sucio, que no tenía mejor cara que él mismo. Caminaba, con los miembros un tanto tullidos ya por la enfermedad que le minaba; saludado por todo el pueblo sencillo de pescadores y vendedores de pescado, con tierna familiaridad. Para cada uno tenía una frase, una gentileza, una sonrisa. Y al forastero que preguntara quién era aquel curioso sacerdote, respondían las buenas gentes con énfasis que se trataba de un noble, un rico, que se había hecho mendigo por amor de los mendigos; nada menos que el heredero de una de las primeras familias de la ciudad. Llamábase *Don Alfonso de Ligorio.* Y algunos aseguraban que era un santo.

Su juventud, desde luego, se había desenvuelto en un ambiente bien diverso de aquella voluntaria pobreza en que ahora se le veía. En el palacio de su padre, capitán general de las galeras del Rey, en el que había nacido en 1696, fue el niño de brillantes dotes a quien los padres prefieren y admiran en secreto. Letras, matemáticas, filosofía, música, pintura... ¿en qué rama del saber no había sobresalido? A los doce años se inscribió en la Facultad de Derecho canónico y civil y, cuatro años más tarde, salía con el título de doctor *in utroque iure*. Caballero elegante, perfecto bailarín, ¿cómo no iba a hacer carrera? A los veinticinco años, era una de las glorias del foro napolitano y uno de los jóvenes leones de la ciudad. Y por entonces se sintió llamado por el Señor.

El notorio incidente que determinó su «conversión» parecía lo bastante pequeño para que se le atribuyera, por sí solo, un cambio tan radical. Un día en que defendía una causa ante el tribunal de justicia —y con qué cliente: ¡el duque de Gravina! Contra qué parte: ¡el duque de Toscana!— su adversario le había opuesto un argumento de procedimiento tan bien preparado, que Alfonso se halló completamente indefenso. ¡Callado, corrido, humillado el joven maestro de palabra indestructible! Honesta-

1. Son hoy más de 3 600, con 184 casas en 35 países. Cinco congregaciones femeninas animadas del mismo ideal, pero dedicadas a la vida activa en las obras y las misiones, se unieron a los pasionistas. En Francia, la Orden se introdujo a mediados del siglo XIX. Expulsados dos veces por las leyes antirreligiosas y profundamente probados por las guerras, los pasionistas han conocido una verdadera renovación. Sabido es que, en el siglo XIX, contaron en sus filas con el exquisito Santo Gabriel de la Dolorosa, el venerable P. Domingo, apóstol predestinado de Inglaterra, y la mística Santa Gema Galgani. También vivió bajo su influencia la pequeña Santa María Goretti.

2. Proclamado venerable en 1784, beato en 1852, Pablo de la Cruz fue canonizado en 1867.

mente había reconocido allí mismo su error. ¡Y todo Nápoles se había reído a mandíbula batiente! ¿Fue solamente aquella picante humillación lo que le decidió a apartarse de las vanidades del mundo? Sin duda alguna, Dios había estado trabajando en él desde hacía tiempo; educado por un padre devoto del camino de la Cruz, por una madre más que piadosa, entre hermanos y hermanas que darían a la Iglesia un sacerdote, un benedictino y dos religiosas, en Alfonso no fue aquel incidente más que la ocasión de que su espíritu cristalizara.

Pero, en todo caso, fue ocasión decivisa. La resolución del joven estaba tomada unas semanas después del fracaso en el tribunal. Su padre supo lo ocurrido el día en que, muy a su pesar, no pudo convencer a su brillante hijo para que le acompañara al palacio real, donde el Cardenal Virrey ofrecía una gran fiesta en honor de la Emperatriz Isabel, Reina de Nápoles. Para Alfonso ya nada importaban aquellas temporales ambiciones. Había dejado su espada de caballero a los pies de la estatua de Nuestra Señora de las Mercedes: y, por algún tiempo, prefirió hacerse enfermero voluntario en el hospital de incurables. Después tuvo ocasión de conocer a quien, por primera vez, había de ponerle en el verdadero camino: el Padre Cutica, santo varón, Superior de los lazaristas que misionaban entre la más baja plebe de la ciudad; Alfonso oyó a aquel hombre hablar de *Monsieur Vincent*.

Encuento capital, del que no podemos menos de pensar que fue, en el más profundo sentido de la palabra, providencial. En el umbral de los «tiempos clásicos», el ser excepcional, el santo que, en su plenitud, había encarnado las aspiraciones de la conciencia cristiana, había sido el pequeño campesino de las Landas a quien Cristo, por lentos y minuciosos caminos, condujo a asumir en su alma todas las angustias de la época.[1] En el momento en que iba a concluir aquel período de la historia de la Iglesia, he aquí que un nuevo santo se erguía, misteriosamente ligado a Vicente de Paúl por secretas correspondencias, como si hubiera sido elegido precisamente para recibir su relevo.

Al contacto con el P. Cutica, el joven abogado derrotado, tan avergonzado de haber confundido el derecho napolitano con el lombardo, descubrió la gran ley vicentina: «la caridad de Cristo nos urge». ¡Y esa caridad urgía en Nápoles más aún que en otros lugares! Nápoles, exuberante de un populacho de artesanos y cargadores, cocheros y marineros más o menos ociosos, de *lazzaroni* y de prostitutas nunca ociosas. En esos ambientes trabajaban los lazaristas cuando el joven Alfonso los veía en plena labor. Sacerdote desde 1726, se entregó al apostolado con el mismo fuego que había empleado en otras actividades. Pero buscaba aún su camino: miembro de una comunidad sacerdotal, la «Congregación de las Misiones apostólicas» que, a la manera del Oratorio, tendía a promover entre sus asociados el ideal de la santidad sacerdotal, Alfonso se interesaba también por una Compañía misionera que tenía por objeto el preparar cristianos para China; con los miembros de su congregación, había acudido a los pequeños puertos de la bahía, en los que no era menor la miseria. La afición por la predicación popular parecía dominar en él a todo otro atractivo. Su palabra, que era a la vez hiriente y persuasiva, sabía conquistar a los vastos auditorios; saliendo incluso de los límites del país napolitano, se había hecho oír en las provincias de Lecce, Capodimonte y hasta en Bari. Había ido en peregrinación al Monte Gárgano. A los treinta y cinco años, su fama de gran misionero, de orador que atrae a las muchedumbres, estaba ya bien consolidada.

Y entonces, la Providencia le hizo entrar en una segunda etapa. Aquel mismo descubrimiento que hiciera *Monsieur Vincent* en Folleville de Picardía, cuando vio en las tierras de Mme. de Gondi el gran abandono de los campos de Francia, lo realizaba ahora Don Alfonso —e igualmente— por azar. En ciertos ambientes, en los que eran evidentes las buenas intenciones —por ejemplo los de la «misión apostólica»— su independencia en el proceder no era unánimemente aprobada. Tenía nuestro hom-

1. Cfr. vol. VIII, cap. I.

bre todavía la sangre viva y los modales prontos, defectos de que había de corregirse firmemente en adelante. Oscuros conflictos le habían inducido a alejarse de los ambientes en que hiciera sus primeras armas. Muy fatigado, se fue con algunos compañeros a meditar en la soledad, en el corazón de las abruptas montañas salvajes que caen a pico sobre el mar de Amalfi. Allí, hacia el lugar de la Scala, Alfonso había descubierto un abandono espiritual bastante peor que el de la plebe napolitana que, al menos, tenía iglesias al alcance de la mano y sacerdotes muy próximos: el de estos cabreros andrajosos y estos pastores de las montañas de los que nadie se preocupaba. Tal descubrimiento le oprimió el corazón. ¿Era tan grande la miseria de los pobres? Sí: peor aún que la que hasta entonces había conocido. Y para aquella mies de almas no había braceros.

Todo parecía unirse para empujarle a tomar una determinación. Mons. Falcoja, Obispo de Castellamare, a quien había conocido en Nápoles en la Congregación de los Piadosos Obreros y a quien Alfonso había comunicado sus desoladoras observaciones, le respondió con un urgente llamamiento. Puesto que Dios le había colocado frente a tantas miserias, ¿por qué no había de trabajar en evitarlas? Puesto que Alfonso pensaba que había tanto que hacer por los pobres montañeses, por los pescadores de la costa y los cargadores de los puertos, ¿por qué no reunía nuevos grupos expresamente destinados al apostolado entre el pueblo? El P. Cutica, el dominico Fiorillo, el jesuita Manulis, le animaban a aceptar esa sugerencia. Y parecía que el mismo cielo interviniera en idéntico sentido. En un convento de visitandinas, una religiosa, la Madre Crostarosa, había tenido unos éxtasis durante los cuales —por lo que la monja aseguraba— había oído que el mismo Señor le hablaba de Alfonso y de aquella fundación que debía realizar. ¿Cómo resistir a tales presiones? La comunidad de religiosas tomó la iniciativa de predicar con el ejemplo, de constituirse en una formación nueva que, en la total renuncia y la más estricta clausura, rogaría para que el Redentor del mundo redimiera a los más pobres, a los más abandonados, e inspirara a quienes debían dedicarse a llevarles la luz.[1] El domingo 9 de noviembre de 1732, con cinco compañeros ganados para las mismas intenciones, Alfonso se arrodilló en la catedral de Scala para fundar, mediante promesa solemne, una nueva institución de apóstoles del pueblo, de misioneros de los humildes, a la que diecisiete años más tarde, al aprobarla, el Santo Papa Benedicto XIV —cuya acción se encuentra decididamente en todas las grandes realizaciones de la época— daría el nombre con que pasaría a la celebridad: *Congregación del Santísimo Redentor*.

A mediados de siglo, en ese período en que le hemos visto cabalgando sobre un asno por las calles de Nápoles y a lo largo de los sinuosos caminos de la Campania, Alfonso María de Ligorio estaba ya al frente de una joven congregación. Todavía modesta por el número de sus miembros: tal vez una veintena; y modesta también en cuanto a sus apariencias, las mismas que hemos visto en su fundador. Pero la influencia de los «Redentoristas» creció rápidamente. El Cardenal Arzobispo de Nápoles, Mons. Pignatelli, los apoyaba con su autoridad. Todas las pequeñas diócesis de los alrededores los llamaban para que predicaran sus espectaculares y conmovedoras misiones. Abriéronse casas del nuevo instituto: cuatro en el Reino de Nápoles, más una en Girgenti de Sicilia; y otras cuatro en los Estados Pontificios. Bien pronto se supo que Benedicto XIV tenía en gran estima al apóstol de la Scala; y, cuando publicó su gran Encíclica de 1746 acerca de la necesidad de un nuevo apostolado, asegurábase que se había referido, sin nombrarlos, al ejemplo y al pensamiento de Don Alfonso.

¿Fue tal vez este mismo éxito lo que provocó los contratiempos? Sea como fuera, las dificultades tempranas no faltaron al fundador.

1. Tales son las *Redentoristas*, cuyo hábito pasa por ser uno de los más brillantes de toda la Iglesia, y el más decorativo: sotana roja, escapulario y manto azul, dos velos superpuestos, uno blanco y otro negro, y sobre el pecho, bordada, la imagen del Divino Redentor.

Todos aquellos a quienes su vehemente palabra hería en lo vivo, adúlteros públicos y ladrones de todas clases, levantaron contra él la habitual campaña de calumnias. La Madre Crostarosa había sido expulsada de la comunidad de Scala. El autoritarismo de Mons. Falcoja no facilitaba demasiado la tarea de Alfonso María de Ligorio. Y, a causa de divergencias en sus ideas acerca del método que debía seguirse, su queridísimo amigo Mandarini, uno de los cinco fundadores de Scala, abandonó la joven Compañía para fundar, por su parte, una nueva institución llamada «Congregación del Santísimo Sacramento», que buscaba apoyarse en la creación de escuelas para penetrar en las masas. Los mismos poderes públicos intervinieron: Nápoles se hallaba entonces en marcha hacia ese despotismo ilustrado cuyo representante típico sería aquel mismo ministro Tanucci que expulsaría a los jesuitas. En palacio no se miraba con buenos ojos que los religiosos tuvieran amistades en Roma, y aún menos que su enseñanza pública, estrictamente moral, ignorara los derechos de los Estados. Las molestias oficiales de los regalistas no faltaron a los redentoristas, incluidas las pesquisas policíacas y las amenazas de expulsión.

En 1762, para proporcionar, sin duda, a la joven formación bases más sólidas y a su fundador más autoridad, Clemente XIII ordenó a Don Alfonso que aceptara un título episcopal y una diócesis: poca cosa, desde luego: ¡treinta y cuatro mil almas y treinta parroquias! Sin gusto alguno, por pura obediencia, Alfonso María de Ligorio consintió en ello. Hecho Obispo de Santa Agata de los Godos, entre Benevento y Capua, entregóse a su paupérrima diócesis con la dedicación que ponía en todas las cosas, trabajando con firmeza en la reforma de su clero, estableciendo una especie de misión permanente en las parroquias, organizando en todo lo posible las obras de caridad para su grey, en la que reinaba la miseria. No era aquel, a buen seguro, el trabajo con que había soñado, y corría el riesgo de que su Congregación se desenvolviera fuera de aquel programa, ahora que él estaba separado, en su minúscula diócesis excéntrica del Mezzogiorno, pronto retenido casi continuamente en el lecho por los progresos del terrible reumatismo articular que, desde hacía años, le torturaba. Al menos aquel semirretiro ofrecía una insigne ventaja: la de permitirle poner por escrito cuanto había pensado a lo largo de su prolongada experiencia espiritual, y cuanto había dicho en sus sermones. Y de una existencia aparentemente consagrada en su totalidad a la acción, surgió una obra escrita, de considerables dimensiones: una doctrina espiritual de amplitud y riqueza sin igual.

Porque ese hombre a quien hemos visto enteramente absorto en el apostolado, entregado días y días a las misiones, a predicar y confesar, se revelaba al mismo tiempo —y en ello se ve un auténtico genio— un pensador, un teólogo, un escritor espiritual sorprendente. Aun durante el período más activo de su vida, encontró el medio de escribir tratados que constituían a la vez el soporte y la prolongación de su predicación; más tarde, retenido en su habitación por la enfermedad, reemprendió y desarrolló sus escritos, profundizando en la materia: hasta el fin de sus días, ya casi ciego, continuaría sirviendo por medio de la pluma a aquella verdad que ya no podía enseñar por la palabra. Más de doscientos libros constituyen su obra, en la que entran toda clase de géneros: apologético y dogmático en la *Admirable conducta de la Divina Providencia, El triunfo de la Iglesia;* teología moral y casuística en su gran *Teología Moral* —¡tres grandes volúmenes in-folio!— y en la *Instrucción práctica del confesor* y en otros manuales análogos; espiritualidad y mística en *Las Glorias de María*, las *Visitas al Santísimo Sacramento*, el admirable *Gran Medio de la oración* y *La Práctica del Amor a Jesucristo* (1759); filosofía y polémica en la *Defensa de los Dogmas;* no hay ninguno de los grandes temas de la vida espiritual de su tiempo que no haya abordado. Traducidos casi inmediatamente a todos los idiomas europeos, sus libros ejercieron considerable influencia. De un tratado sobre la *Preparación de la muerte*, decía uno de sus contemporáneos: «Ha hecho en todo Nápoles más efecto que una misión.»

¿Era original su doctrina? Tal vez no del

todo. No más que la de *Monsieur Vincent*. Muchos de sus elementos provienen de sus predecesores: Lorenzo Scupoli, Felipe Neri, la Escuela francesa, a la que San Alfonso conoció a través de Vicente de Paúl y San Francisco de Sales, y sobre todo los grandes españoles, especialmente Santa Teresa; y aún más San Ignacio de Loyola, cuya influencia, directa o indirecta, fue considerable sobre él. Ha podido decirse incluso que su obra es «la suma de todo lo que desde hacía siglos se había ido imponiendo al pensamiento y a la devoción de los fieles». Pero en esa síntesis está precisamente su originalidad: en esa manera verdaderamente admirable que tiene San Alfonso de destacar de la experiencia adquirida a lo largo de siglos de disputas lo que, en la práctica, podría servir a las almas cristianas y permitirles progresar en la vía de la santidad. Podemos dejar a los teólogos el cuidado de advertir si fue «tuciorista» o «probabilista» o «probabiliorista», a menos que no fuera «equiprobabilista»: su doctrina que, a pesar de los ataques de enemigos encarnizados —sobre todo dominicos— ha sido reconocida oficialmente por la Iglesia, se caracteriza por una prudencia, un sentido del justo medio, que hacen de San Alfonso el pensador cristiano más útil de su época y aquél por quien se abren los caminos del porvenir.

La religión que enseña es profundamente humana, sin excesos de ninguna clase, austera con mesura, mística con moderación. Está tan alejada del jansenismo como del laxismo o del quietismo. No se trata —¡al revés que las apariencias de ciertos sermones de gran efecto!— de aterrorizar a las almas arrojándolas en las angustias de una salvación imposible. Pero tampoco se trata de tender un tapiz demasiado muelle bajo los pies del pecador. Lo que el sacerdote, el misionero, deben por encima de todo exaltar en el alma de sus oyentes es la confianza en Dios. ¿Por qué rechazar la absolución o imponer excesivas penitencias? ¿Por qué alejar a las almas de la Eucaristía, el alimento que las sostiene? ¡Es cosa tan segura que, sin ese apoyo divino, la conciencia humana se halla totalmente débil ante las tentaciones! El sistema de San Alfonso envuelve al cristiano en toda una red de oraciones, devociones, participaciones sacramentales que hace de la vida entera una consagración. ¡Que hablen lo que quieran quienes ensartan tonterías contra las prácticas devotas amadas por el pueblo, como el rosario, las letanías o el escapulario! En una perspectiva ordenada a Dios, esas devociones ocupan su lugar justo. ¡Que protesten también quienes no tienen bastantes sarcasmos para burlarse del culto a la Santísima Virgen, o de la nueva devoción del Sagrado Corazón! ¿A dónde llegarán? A una religión árida, en la que Dios no será sensible al corazón...

Al considerar dos siglos después el pensamiento de San Alfonso María de Ligorio no puede dejarse de comprobar lo que suponía en todos los grandes elementos del catolicismo, tal como lo hemos visto dilatarse después de la crisis revolucionaria. Pocos elementos de la vida religiosa, tal y como será practicada en el siglo XIX, dejan de tener sus raíces en esa doctrina. Trátese de la práctica sacramental o del culto mariano, de la conducta moral o del puesto que debe concederse a la contemplación, en cualquiera de esos puntos nos hallamos con el pensamiento de aquel hombre sabio y mesurado que sabía, sin embargo, ser un vigoroso soldado de Cristo. Caso raro entre los apologistas de su tiempo, aun refutando a Hobbes o a Locke, al panteísmo de Spinoza o el escepticismo de Voltaire, comprendió que lo esencial consistía en oponer a las filosofías contrarias una religión viva, una fe vivida en todas las profundidades del ser. Y él solo, en una época en que la eclesiología parecía tan deficiente —apenas Bossuet la había intuido antes que él[1]—, tuvo el presentimiento de que para devolver a la Iglesia toda su fuerza no bastaba con defenderla como institución, sino que era necesario alimentarla en las verdaderas fuentes de la vida, rehacerla como «cuerpo místico de Cristo», mucho antes de que la enseñanza pontificia haya recordado esta verdad a los fieles. El alma católica de los nuevos tiempos será, en mayor pro-

1. En su IVª *Lettre á une demoiselle de Metz*, y en un sermón sobre la *Unidad de la Iglesia*.

porción de lo que podríamos decir, de espiritualidad alfonsina.

Esta doctrina nos parece hoy tan plena y simplemente católica, que causa extrañeza el hecho de que haya suscitado tantas resistencias. Oponíase en realidad a todas las corrientes que por entonces estaban de moda: el filosofismo, el jansenismo y el regalismo de los Estados. Todos contaban con seguidores lo bastante cautos para adivinar lo enfadoso que podía resultarles San Alfonso María de Ligorio. Y hasta en los últimos instantes de su vida, en el momento en que normalmente hubiera debido recoger los frutos de tantos esfuerzos, hubo de enfrentarse con nuevos y más violentos ataques. Situación paradójica: su obra escrita se extendía por doquier; crecía su influencia; los retiros sacerdotales que el santo dirigía en su apartada y pequeña diócesis presenciaban la afluencia de sacerdotes; y, al mismo tiempo, los dominicos más vehementes sospechaban en él alguna herejía y otros adversarios le denunciaban a Roma. Seguía inquietando aquel anciano de cuerpo encorvado, cuya cabeza se doblaba sobre el pecho, incapaz de levantarse por sí solo de una butaca. Los poderes laicos amargaban la vida a sus redentoristas: sobre todo, a partir del momento en que Tanucci empezó a gobernar en Nápoles. Hubo que cerrar la casa de Girgenti. Y cuando fue suprimida la Compañía de Jesús, la policía napolitana acusó al joven instituto de ser una reconstrucción clandestina de aquélla y lo vigiló estrechamente.

La vida de San Alfonso María de Ligorio se extinguió en la prueba. Obtenido, por último, el permiso de Clemente XIV para eximirse de la tarea episcopal, que ya no podía asumir, instalado, a partir de 1775, en la casa redentorista de Nocera, en la que hubo de asistir, impotente, al destrozo de su obra. Mediante amenazas y astucia se logró engañar a los colaboradores inmediatos del santo. Uno de ellos, el P. Majone, en la esperanza de conseguir que el gobierno napolitano reconociera a su Instituto, modificó la regla concebida por el santo; ¡y apenas si se hacía referencia a los votos! El espíritu del «siglo de las luces» había pasado por allí. Roma, puesta sobre aviso por ciertas denuncias, puso mala cara. Pío VI denunció una traición. La condena cayó, pesada. Las casas redentoristas de los Estados Pontificios fueron consideradas como únicos miembros auténticos de la Conpregación del Santísimo Redentor, bajo la presidencia del P. Francisco de Paula, el mismo que había denunciado a su superior ante las autoridades romanas; en cuanto a las casas de Nápoles, quedaron rechazadas. «Voluntad del Papa, voluntad de Dios —murmuró el santo al recibir la dolorosa noticia—. Señor: quiero lo que vos queréis.» Y en esa paz de una sobrenatural esperanza, murió el 1.° de agosto de 1787.

Pero esa ruptura desastrosa no iba a durar. Seis años después, en 1793, gracias a los tenaces esfuerzos de un admirable religioso, el P. Blasucci, restablecióse la unidad; el P. Francisco de Paula fue expulsado, y los redentoristas, después de haber conocido las tempestades de sus comienzos, lograron un rápido desenvolvimiento que, en cien años, les llevará a casi 5 000 miembros, con cerca de 400 casas.[1] Ya en vida del fundador, surgían de sus líneas santas figuras, como la misteriosa de *San Gerardo Majella* (1726-1755), hijo de un artesano de Nápoles, cuyos éxtasis habían sido tan extraordinarios como prodigiosas sus maceraciones, al mismo tiempo que sabía hablar maravillosamente a las muchedumbres acerca de la bondad infinita del Redentor; aquel conmovedor místico murió a los veintinueve años, con la sonrisa del Paraíso en los labios. Más tarde, *San*

1. La santidad de Don Alfonso se había manifestado en vida de manera tan brillante que su canonización fue alcanzada con sorprendente rapidez. Dispensáronse los plazos legales para la introducción de su causa; a pesar de los trastornos de la época, dicha causa fue tan bien dirigida que 29 años después de su muerte Alfonso María de Ligorio ya había sido beatificado; y canonizado 23 años más tarde. Por último, en 1871, como suprema consagración de su doctrina, y especialmente de su enseñanza moral y espiritual, Pío IX le concedió el título de *Doctor de la Iglesia*. San Alfonso María de Ligorio fue el decimonono en recibirlo, después de Santo Tomás y San Buenaventura, de los que —primero entre los modernos— le separan cinco siglos.

Clemente Hofbauer (1751-1820), joven moravo ganado al apostolado redentorista tras haber oído en Italia la misa en una de las casas del nuevo Instituto; comenzó su carrera eclesiástica enfrentándose con el josefismo y, durante la época revolucionaria e imperial, será el infatigable apóstol de los pobres de Viena y de Varsovia ¿Fue, tal vez, la prolongada serie de pruebas sufridas por el fundador las que dieron a la Congregación del Santísimo Redentor aquella fecundidad y fortuna en el porvenir?

Testimonio de los santos. La historia profana lo ignora, mucho más atenta seguramente a la acción destructora de los Enciclopedistas y de Voltaire, que a ese trabajo oscuro y siempre combatido. Pero no puede revelarse síntoma alguno más llamativo de la profunda vitalidad de la Iglesia que la presencia en sus filas, en esa hora decisiva, de lo que siempre ha sido su vigor y su esperanza: la santidad.

Hacer frente

Pero ya se esculpía en los hechos mismos la acción de la santidad y el valor de hacer frente a las fuerzas de la muerte. ¿No se veía a los católicos endurecerse en el sufrimiento —en los mismos lugares en que habían recibido más severos golpes— y hallar en su propia fe motivos para combatir y esperar? Más aún: en los países en que la Iglesia católica parecía haber perdido la partida, el último tercio del siglo XVIII nos la mostraba de nuevo en pleno progreso tras haber logrado ganar algunos puntos sobre sus adversarios y a veces incluso conquistar posiciones decisivas. Tan impresionante despertar tenía valor de promesa; y aunque poco después el catolicismo fuera perseguido en alguna parte —por ejemplo, en Francia—, podría esperarse legítimamente que en la vieja y fiel nación sabría hacer frente a la tempestad mejor que antes; y tras un período de prueba, lograría restablecerse.

En la desgraciada Polonia, entregada a tan trágico destino, iba a operarse en torno a la fe católica el reagrupamiento de fuerzas que intentarían oponerse al desastre. A pesar de las numerosas crisis que la habían agitado, aquella nación continuaba siendo un país profundamente católico, tal como lo había sido a finales del siglo XVI. Algunos de sus sacerdotes y obispos, e incluso algunos de sus primados, podían haber sido discutibles; algunos de sus conventos, agitados y poco sumisos a la autoridad; algunos de sus reyes, erastianos notorios, habríanse mostrado dispuestos a someter a la Iglesia: pero no era menos cierto que la inmensa mayoría de su pueblo tenía la fe católica clavada en el alma y no concebía los destinos de la nación fuera de las perspectivas católicas. El «socinianismo» había quedado prácticamente eliminado; el protestantismo había penetrado poco; las ideas filosóficas no alcanzaban más que a una pequeñísima minoría de la nobleza. La masa vivía en una piedad simple y sorprendente, tan medieval como la española. Durante los cuarenta años de relativa calma que siguieron a la paz de Neustadt, buen número de grandes manifestaciones religiosas exaltaron aquel fervor, como la coronación de la Virgen de Czenstochowa. El culto del Sagrado Corazón progresaba rápidamente: y Polonia fue el primer país donde recibió un reconocimiento oficial. Los lazaristas, las Hermanas de San Vicente de Paúl y, en otros sectores, las ursulinas, no cesaron de hacer progresos.

Cuando se cumplió el primer acto del drama, hubo un instante de fluctuación. Tanto más que el reparto casi coincidió con la supresión de la Compañía de Jesús. La iglesia polaca se halló privada de 599 padres que, a través de sus 66 colegios, sus 27 seminarios y 60 misiones, ejercían una bendita influencia. Y fue preciso proveer en seguida a su relevo. Y Polonia se rehízo primero en este esfuerzo para volver a restaurar la enseñanza. El canónigo Kollontaj, apóstol de la lengua nacional, mostró el camino; el sacerdote Gregorio Piramovicz se entregó de lleno a la obra. Los piaristas y marianos —que acababan de separarse de aquéllos—, los basilianos de rito oriental se asociaron al común esfuerzo. Apoyáronlo numerosos obispos

y así se inició un trabajo de reforma, lo mismo en los ambientes propiamente polacos que en los lituanos, donde los mariavitas, fundados por Turczynowicz, párroco de Vilna, hicieron mucho bien en los ambientes más pobres; o, entre los alemanes instalados en Polonia, entre los cuales apareció, en 1784, el gran misionero redentorista San Clemente Hofbauer. La reorganización de los monasterios basilianos, realizada entre 1780 y 1788, fue otra señal de aquel esfuerzo de renovación. Esfuerzo inseparable del que los católicos e incluso los obispos proseguían entonces para dar un alma nacional a su pueblo, a fin de que se mantuviera firme cuando de nuevo estallaran las tormentas: Mons. Krasicki, Príncipe-Obispo de Varsovia, con su *Apóstrofe a la Patria* sacudía a los indiferentes y resignados. Y tan grandes reanimadores de la fidelidad católica y nacional eran los Obispos Zaluski y Naruszewicz. Muchos sacerdotes estarán presentes en el movimiento que, en 1791, intentará salvar al país con un esfuerzo heroico. Pero esa última tentativa será vana; Polonia no se sustraerá a su triste destino. Y por lo menos, cuando haya sido borrada del mapa de Europa, gracias al vigor de su fe, sus «chlopli», congregados en torno a su clero, resistirán durante más de un siglo al «apostolado del Knut».[1]

Lo que puede la resistencia de todo un pueblo cuando defiende unido su fe y su libertad lo prueba el ejemplo de *Irlanda*. Sometido desde hacía más de un siglo a una dolorosa opresión,[2] el pueblo de San Patricio no había decaído. Su tenacidad y su esperanza seguían intactas. Todos los esfuerzos del ocupante por quebrantar la oposición nacional habían fracasado. Los denunciadores de sacerdotes hubieron de renunciar a su oficio por miedo a ser hallados en cualquier apartado lugar con un puñal clavado en la espalda. En 1725, los ingleses reforzaron las penas contra los sacerdotes que celebraran la misa, pero en vano. Abrieron escuelas inglesas, protestantes desde luego, pero fue un trabajo perdido; los niños irlandeses acudían allí, a lo más, en épocas de hambre, porque se les proporcionaba alimentos; pero las aulas escolares se vaciaban desde que era más fácil hallar que comer. También habían ofrecido los ocupantes dignidades y puestos elevados a quienes aceptaran colaborar con ellos, pero éstos no habían llegado a doscientos. En un siglo no subió a cuatro mil el número de apóstatas en Irlanda. A pesar de que, cada año, cientos de muchachos partían clandestinamente para combatir a los ingleses en las famosas «Brigadas irlandesas», los «Wild Geese», los sacerdotes formados en el extranjero —sobre todo en Francia, donde era célebre el seminario irlandés de París[1]— regresaban valerosamente para proseguir en su patria la tarea apostólica; un informe oficial de 1732 creía poder enumerar a 1 445 de ellos; pero, sin duda, eran cuatro veces más. También oficialmente se contaban 892 «casas de oración», en las que se celebraban misas clandestinas; y el número debía de ser mayor. La policía británica no osaba prohibir las grandes peregrinaciones que llevaban a las muchedumbres al «Purgatorio de San Patricio» en la isla de Lugh Derg,[2] a Glendalough o a la ermita de San Finbar.

Esa resistencia irreductible llevó a algunos ingleses más razonables y prudentes políticos a preguntarse si no convendría cambiar de actitud. En resumidas cuentas, ¿no eran los obispos los mejores garantes del orden público? ¿Además, a medida que avanzaba el siglo, la Corona británica veía crecer sus dificultades, lo

1. *Chlopli:* los campesinos. Título de una gran novela de Ladislao Reymont, Premio Nobel polaco. *El apostolado del Knut* es también el título de una de sus obras.

2. Cfr. «*El Gran Siglo de las Almas*».

1. En España, el más notable de estos centros de estudio y seminario para sacerdotes irlandeses fue el Colegio Irlandés de Salamanca, patrocinado por los reyes de la Casa de Austria, especialmente por Felipe II. *(Nota del Traductor.)*

2. Calderón se inspiró en la tradición básica de estas peregrinaciones a la Cueva o «infierno» de San Patricio en un admirable drama religioso del mismo título. *(Nota del Traductor.)*

mismo en Europa que en América: ¿no sería más prudente arreglar la cuestión irlandesa, cicatrizar aquella herida abierta? Cuando, en 1767, estalló por razones episódicas la revuelta —bastante limitada— de los *mozos blancos* —*White boys*—, los partidarios de los métodos de fuerza vencieron una vez más y las *White boys Acts* agravaron la severidad de las leyes anticatólicas. Pero la corriente contraria era cada vez más poderosa.

Tanto que, entre los mismos irlandeses, se había instituido un partido para aprovechar el beneficio de los acontecimientos sin recurrir a la fuerza. En 1756, el médico Curry y Mons. O'Keefe fundaban la *Catholic Association,* cuya influencia aumentó rápidamente. Su objetivo, claramente proclamado, era hacer sentir a los ingleses que su propio interés estaba en llegar a un acuerdo con Irlanda y aflojar la represión. A cambio de una lealtad absoluta, que llegaría a asegurar el fracaso de una intentona de desembarco francés en 1759, y hasta autorizar voluntarios irlandeses en los regimientos de Su Majestad británica, se obtendrían determinadas reformas. Semejante política no era posible sino porque se apoyaba en cien años de obstinada resistencia, sobre millares de sacrificios heroicos; pero era hábil y salió adelante. Poco a poco, la ocupación se hizo menos pesada, menos ruidosa. Las misas pudieron ser celebradas públicamente sin que interviniera la policía inglesa. Incluso algunos conventos dominicos volvieron a instalarse en la isla. El club de los «Caballeros de San Patricio» celebró abiertamente sus reuniones. En 1778, amenazada por un desembarco francés, Irlanda organizó por sí misma la propia defensa. Además, la opinión mundial comenzaba a conmoverse con la suerte de los irlandeses. Franklin hablaba de ella con emoción; Lucas, el fundador del *Freeman's Journal,* criticaba el «despotismo turco» de los ingleses. En 1782, Henri Grattan, aunque protestante, obtenía que fuera reconocido el *Comité católico* de Dublín y que los católicos irlandeses vieran restituidos sus derecho civiles. ¡Qué triunfo para el viejo pueblo creyente!

Más sorprendente todavía: triunfo análogo se había obtenido en la misma *Inglaterra.* ¡Y sin embargo, si existía algún país en el que no pareciera subsistir esperanza alguna para los católicos, ése era el Reino Unido! Excluidos de todos los cargos, privados prácticamente de todos los derechos, tratados como parias, constreñidos incluso por la ley de 1753 a casarse ante un pastor anglicano para que la unión fuera reconocida por el Estado, los católicos no eran más que un mísero rebaño que no pasaba de los 30 000 individuos hacia 1730; «apenas una secta —dice el Cardenal Newman—, sino un puñado de hombres, a los que podría confundirse con los restos de un gran diluvio». Pero su resistencia era también admirable. Entre ellos había igualmente «Casas de oración» y misas clandestinas. Al frente de aquel clero de catacumbas, unos Vicarios apostólicos, Petre (hasta 1758), Challoner (hasta 1781) y Talbot (hasta 1790) se mostraron como los más inteligentes y valerosos de los jefes. En su seminario de Douai, los jesuitas de la provincia de Inglaterra formaban a los miembros de la heroica «misión de Londres»; en el fondo de su convento del Santo Sepulcro de Lieja, la Madre Cristina Denett, sobrina del Padre Provincial, les prometía la victoria. El Nuncio en Colonia, Mons. Capsara, aseguraba la unión entre Roma y esa iglesia del silencio. Ninguna violencia, ninguna acción sensacional, sino un trabajo lento, paciente, para hacer comprender a los anglicanos y protestantes que nunca acabarían con aquella resistencia silenciosa, y para aprovechar toda ocasión de afirmar los sagrados derechos que los principios mismos de Inglaterra debían garantizar a los católicos. Contra determinados elementos más violentos, como el Obispo Milnes, Lord Petre y los dos hermanos Berington hicieron admitir esa política de firme flexibilidad, que tendía a la abolición del Bill del Test. Creóse un «Comité católico» para llevar adelante esa política, a veces con audacia excesiva. El gobierno prefirió ignorarlo en vez de herirlo. ¿Aceptarían los católicos, a cambio de nuevas garantías, prestar juramento de fidelidad a la Corona británica? William Pitt se lo preguntó, no sin tener en su carpeta algunas consultas de grandes teólogos del continente que declaraban la cosa completamente posible:

el gran ministro se inclinaba a arreglar la cuestión católica y a lograr la unidad del país en vista de las luchas que él veía próximas. En 1778, a pesar del furor del populacho, que llegó hasta el motín, el primer *Catholic Relief Act* comenzaba a abolir ciertas leyes penales del régimen de excepción; en 1791, una segunda decisión, el *Public Worship Act,* acabaría de poner fin a ese régimen, ya que no al menosprecio de anglicanos y protestantes por los papistas. En vísperas de la Revolución francesa, no eran éstos más de 70 000: en 1815 habrán duplicado esa cifra.

¿Habilidad política? —se preguntará—. Sí: pero en Irlanda, como en todas partes, esa habilidad hubiera sido imposible de no estar apoyada por la firmeza y el valor de los católicos. En el reino prusiano iba a suceder lo mismo. En la *Prusia* propiamente dicha, los católicos estaban en número insignificante; pero había más en las posesiones de los Hohenzollern en la Alemania del Sudoeste; por lo demás, los había también entre los soldados que los reyes de Berlín reclutaban para su ejército, y entre los obreros y artesanos que llevaban a sus dominios. Y sobre todo había católicos en los países anexionados, como la Silesia. Por lo demás, los soberanos Hohenzollern, en conjunto, no eran protestantes muy convencidos, y Federico II hacía gala de un escepticismo muy filosófico. La Iglesia católica se sirvió de todas esas bazas para restablecer su situación en los estados prusianos. Desde 1723, los dominicos conseguían crear misiones entre los obreros católicos. Uno de ellos, el P. Bruns, sobresalía por su inteligencia y santidad. Poco después eran admitidos algunos capellanes en la guardia real en la que se alistaban numerosos extranjeros católicos. En 1747 se edificó una iglesia católica en el mismo Berlín que, en 1773, fue elevada a parroquia. Un hospital y un orfelinato ayudaron a su influencia. Las ursulinas abrían sus pensionados, especialmente en Breslau. En la conquistada Silesia, Federico II distinguía a los jesuitas con su simpatía y les pedía que crearan una «provincia silesiana»; y su protección sería fiel incluso cuando llegara la supresión de la Compañía. En 1788, por último, un edicto reconocía a los católicos de Prusia los mismos derechos que a los luteranos.

En los Países Bajos del Norte, la actual Holanda, aunque muy quebrantada por el cisma jansenista de Utrecht, la Iglesia católica consiguió también rehacerse y mejorar su situación. El jefe más notable fue allí *Andrés Aerts,* Vicario General de Bois-le-Duc, gran convertidor de protestantes y misionero infatigable. Los capuchinos de los Países Bajos del Sur, sobre todo los de Bruselas y Namur, ayudaron vigorosamente en ese restablecimiento. También en Bois-le-Duc, un místico llamado «Juan Evangelista» ejercía gran influencia. En vísperas de la Revolución francesa —por entonces, el cisma de Utrecht había perdido mucha importancia—, la Iglesia católica había restaurado mucho sus fuerzas en los Países Bajos y podía reclamar la igualdad de derechos con los protestantes: igualdad que obtendría en 1798, cuando fuera proclama la nueva Constitución.

Algo parecido ocurría incluso en *Suecia,* el más orgulloso bastión del protestantismo, que hasta finales del siglo XVIII no vio restablecerse en su suelo el catolicismo. Esto fue obra del *Vicario apostólico Oster*, lorenés, que había sido director de un colegio en Sarre, y al que la Propaganda envió a Suecia en 1783. El pequeño grupo católico estaba reducido a unos miles de personas; en la misma Estocolmo no llegaba a dos mil. Pero las circunstancias parecían favorables; Gustavo III, Rey filósofo, acababa de hacer derogar las leyes de excepción contra los jesuitas, a fin de poder contar en sus colegios con excelentes pedagogos. Pero no faltaban dificultades; a los ojos de la ley sueca, las conversiones seguían siendo casi un delito. Combatido por los pastores protestantes, incomodado en su acción por los capellanes de las embajadas católicas, partidarios de la política de «nada de historias», denunciado incluso a Roma, el Vicario apostólico luchó durante cinco años, hasta la Revolución, que le sorprendió en Francia (donde milagrosamente escapó a la guillotina), para acrecentar aquella pequeña grey, cuya sola existencia en el país de Gustavo-Adolfo parecía un milagro.

Así, en todas partes, lejos de estar debilita-

da, minada por las fuerzas de la decadencia —según el cuadro tantas veces admitido—, la Iglesia católica da la impresión, incluso donde parecía más amenazada, de una vitalidad extraordinaria. El fuego de Cristo no se había extinguido en ella; y no pedía más que seguir ardiendo.

Nacimiento de una Iglesia destinada a la grandeza

En el otro extremo del mundo, más allá del Atlántico, la Iglesia católica daba otra brillante prueba de esa vitalidad intacta: en aquella joven potencia, a la que bien pronto se llamaría *Estados Unidos de América.* Dios sabe hasta qué punto era miserable la situación de los católicos en las «Trece colonias», a principios del siglo XVIII. La noble tentativa llevada a cabo por Lord Baltimore en el siglo XVII para constituir en Maryland una colonia católica había durado poco y terminó por desaparecer.[1] La revolución inglesa de 1688 y la subida al trono de Guillermo de Orange tuvieron por consecuencia inmediata la protestantización de Maryland. Y cuando tan generosamente Lord Baltimore hizo de sus dominios un lugar de acogimiento en el que todas las confesiones cristianas podían instalarse, los delegados del Arzobispo de Cantorbery aplicaron literalmente las medidas antipapistas de la metrópoli. En 1704, el Parlamento de Baltimore, nueva capital de la Provincia, prohibió a los católicos la pública celebración de la Misa y la educación de la juventud. «De esa manera —dice el historiador protestante Bancroft— los católicos se vieron tratados como *ilotas* en un país en que, con su liberalismo verdaderamente *católico*, habían hecho, no un asilo para ellos solos, sino para todas las sectas perseguidas».[2]

Tal situación permanecería invariable casi durante un siglo. Para justificar su hostilidad para con los católicos, los dueños protestantes de las colonias aseguraban que los papistas eran, evidentemente, agentes secretos de Francia y España, las grandes potencias católicas, cuya voracidad no esperaba más que una ocasión favorable para devorar los libres territorios de Su Majestad. Sin embargo, a pesar de una semipersecución, los católicos se mantuvieron; privados casi totalmente de clero, de iglesias y de escuelas, sobrevivieron a la prueba. Un historiador católico encuentra las razones de esta supervivencia «en el espíritu de familia, tradición, educación, catecismo, e igualmente en las costumbres hospitalarias, en las relaciones con las casas solariegas, especie de posesiones señoriales que conservaban más humanidad y más sentido de la responsabilidad en el trato dado a los negros; y, por último, en la presencia de los jesuitas, que se mantuvieron firmes, a fuerza de energía y habilidad, conservando de esa forma al país bajo la influencia directa de la Iglesia».[1]

Igual que en todas partes, esa resistencia tuvo los resultados que obtienen siempre la firmeza y el heroísmo. En 1755 se creaba en Baltimore una parroquia, la primera de los futuros Estados Unidos. Catorce jesuitas y una media docena de sacerdotes seculares se reinstalaron en las Colonias; lo que, evidentemente, era todavía muy poco. Pero los católicos, en 1770, no contaban con más de 25 000 fieles; la mayor parte eran de Maryland; los demás se hallaban sobre todo en Pennsylvania, donde el régimen cuáquero permitió la instalación de algunos miles de católicos alemanes. Pero todo aquello no era todavía gran cosa.

La situación cambiaría poco después. Y cambió, sobre todo, porque la iglesia católica americana tuvo la suerte de ver surgir en su seno a un hombre de talla excepcional, tan hábil político y organizador como profundo espiritual: *John Carroll* (1735-1815). Era un descendiente de irlandeses, firme y sólido como todos los hombres de su raza. Nacido en Mary-

1. Cfr. cap. III.
2. *History of the United States.*

1. John Lafarge, *The Catholic Review,* abril 1935. Cfr. también el libro de J. Danemarii, *Notas bibliográficas.*

land, hizo sus estudios en Francia, en Saint-Omer; entró después en la Compañía de Jesús e hizo su profesión dos años antes de que la Compañía fuera suprimida. Aun ejerciendo su ministerio en los campos en que muy pronto se levantaría la capital, Washington, había seguido apasionadamente los graves acontecimientos que iban a desembocar en la Guerra de Independencia contra Inglaterra. Uno de sus parientes próximos, Charles Carroll, era uno de los jefes secretos de la rebelión que se preparaba... Y el antiguo jesuita aceptó incluso acompañarle, con Benjamín Franklin y Samuel Chase, en una misión encargada de pedir a los canadienses una benévola neutralidad.

Estalló la Guerra de Independencia. Mientras el clero anglicano permanecía, más o menos secretamente, fiel en su corazón a la Corona británica, y mientras tantos protestantes creían ser un cargo de conciencia el combatir contra los ingleses, la pequeña comunidad católica, aquella minoría despreciada, se alió resueltamente al movimiento nacional. John Carroll empleó todo su crédito para impulsar a los católicos en ese sentido, y el mismo Washington le dio muestras de gratitud. La influencia de Francia, la generosa aliada cuya intervención armada a favor de la causa de la Independencia debía ser decisiva, no dejó de favorecer también a los católicos: la Asamblea del Clero francés de 1780 había votado un «don gratuito» de 30 millones para sostener a los «insurgentes».

El resultado fue tal como podía esperarlo John Carroll. El 17 de septiembre de 1784, la Constitución propuesta por George Washington y adoptada por todos los Estados, contenía este artículo liberador: «El Congreso no podrá adoptar ley alguna que tienda a establecer una religión, ni para prohibir el libre ejercicio de una religión; ni promulgará ley alguna para restringir la libertad de palabra o de prensa, el derecho de reunirse pacíficamente o de dirigir peticiones al Gobierno a fin de obtener el remedio de cualquier agravio.» Terminaba con ello la intolerancia. Entre los 55 firmantes de aquel texto figuraban cuatro católicos —entre ellos Charles Carroll— y espíritus de la altura de Washington, Franklin, Madison y Hamilton. En 1789, la proclamación de la libertad de conciencia iba a ser su conclusión normal.

Así, pues, la Iglesia católica había conquistado su libertad: contaba con autorización para crecer. Pero no podía seguir dependiendo de una autoridad del Viejo Continente, en aquel caso el Vicario apostólico de Londres, ni ser considerada como simple territorio de misión. El Papa Pío VI, una de cuyas decisiones más felices fue ésta, sin duda alguna, halló para esta situación soluciones excepcionales. Comenzó por dar a John Carroll, de quien nadie ignoraba que había sido el artífice de aquel éxito, el título bastante inesperado de Superior de las Misiones de los Trece Estados. Después —en 1784— hizo reunir a todos los sacerdotes en ejercicio en los Estados Unidos para que aquella especie de concilio nacional designara al que pareciese más calificado para dirigir la iglesia americana. Por veinticuatro de los veintiséis votos, resultó elegido John Carroll que, abandonando su puesto estable sobre el Potomac, cuya misión dirigía, fue a residir al Baltimore con el título de Prefecto apostólico que, cinco años después, trocó por el de Obispo. Así nacía la primera diócesis de los Estados Unidos.

Lo que no significaba que todas las dificultades hubieran sido vencidas. Ni las psicológicas, ni las otras. Oficialmente libres y en igualdad de derechos, los católicos no eran menos despreciados por ello, tratados como ciudadanos de segunda clase. Algunos relámpagos de gloria caían sobre aquellos desdenes cuando, en la capilla católica de Filadelfia, el Ministro de Francia invitaba a los miembros del Congreso a asistir a un *Tedéum,* en el que pudo verse en primera fila al mismo Washington arrodillado junto a La Fayette. Pero había que remontar una pronunciada pendiente y no sobró toda la firme habilidad de Mons. Carroll para imponer, por sus relaciones personales y por su prestigio, un lento cambio.

El gran problema era la escasez de sacerdotes, que se dejaba sentir de modo terrible. Las comunidades católicas de Maryland tenían los justos para sobrevivir: cinco para 16 000 católicos; en Pennsylvania había otros cinco para 7 000. ¿Y cómo tratar de extender el campo de

la Iglesia, sin clero? Situación tanto más delicada cuanto que ese clero procedía de todos los países de Europa y se dirigía a católicos también inmigrados de todas partes: en el primer Sínodo de los Estados Unidos, ¡estarían representadas 25 naciones! Intervino entonces el hecho providencial, decidido por dos hombres de genio. Acababa de estallar la Revolución francesa; Mons. Carroll llegaba a Inglaterra para ser consagrado. Monsieur Emery que, con la autoridad que sabemos, dirigía San Sulpicio, vio en aquella circunstancia un medio de hacer escapar a algunos de sus hijos de las tempestades que tan próximas veía. Ofrecióselos al nuevo Obispo y, en la primavera de 1791, cinco jóvenes franceses partían para ser la semilla del primer Seminario de América; junto a ellos, en la nave, iba un hombre joven y meditativo que soñaba con grandes descubrimientos y espacios infinitos en que vivieran sus personajes imaginarios: se llamaba Chateaubriand.

Abríase una nueva página para la iglesia de América. Pronto iba a desarrollarse un clero autóctono, formado según los métodos sulpicianos, al que ayudarían los sacerdotes y religiosos expulsados de Francia por la Revolución. A aquella joven Cristiandad se entregarían grandes almas fervorosas, como la de Ana-Elisabeth Seton, protestante convertida al catolicismo, fundadora de la caridad de Emmitsburg, en quien reviviría la brillante generosidad de las primeras Hermanas Grises. Mons. Carroll podía morir —bastante triste, por haber visto el fracaso, faltas de apoyo, de sus misiones indias que, sin duda, hubieran salvado del exterminio a los pieles rojas—: la iglesia a cuyo nacimiento tanto había contribuido, se mostraba segura de su porvenir. Después de 1800, los católicos serían 100 000; en 1850, 1 600 000: la iglesia de América estaba en adelante destinada a la gloria que todos conocemos.

Un arte vivo

Si faltara una última prueba de que la savia de la fe era aún muy activa en el vasto cuerpo de la sociedad católica del siglo XVIII, el Arte nos la proporcionaría. Es ley constante en la historia de la Iglesia que los períodos de fe sólida o de despertar espiritual corresponden también a tiempos profundos del arte religioso. Y el siglo de la irreligión filosófica no fue en absoluto señalado por un descenso en la producción artística; hay que notar incluso que, a medida que el siglo avanza, se puede comprobar un crecimiento de esa vitalidad, y hasta podría decirse un florecimiento nuevo. En el mismo instante en que la Revolución francesa iba a tocar a rebato y disparar sus salvas, sobre la colina que desde hacía tantos siglos era uno de los alcázares de París, concluíase una iglesia nueva, cuya cúpula era la más elevada de la ciudad, aquel templo de Santa Genoveva concebido por Soufflot en 1757 y terminado ahora por su discípulo Rondelet. ¿Se trataba de un hecho desprovisto de significado?

En todos los países católicos, el siglo XVIII, y más especialmente su segunda mitad, vio trabajar en la construcción de numerosas iglesias, capillas y monasterios; prueba de que se encontraba el dinero para financiar las obras: es decir, que la generosidad de los fieles no se había extinguido. No quiere esto decir que no hubiera dificultades y que los trabajos no fueran, aquí y allá, interrumpidos para reanudarse después. Siete veces lo fueron, por ejemplo, en San Sulpicio de París; pero ¿no había ocurrido lo mismo en la Edad Media? Indudablemente ya no se asistía a la prodigiosa floración de edificios religiosos que siguió al Concilio de Trento y que se había prolongado desde comienzos del siglo XVII, pero el esfuerzo llevado a cabo ahora no era deleznable y numerosas iglesias que son el orgullo de nuestras ciudades fueron obra —cosa que ordinariamente nadie piensa— de los contemporáneos de Voltaire y Diderot.

Compruébase este esfuerzo en Roma, donde Clemente XII daba a San Juan de Letrán su monumental fachada, donde Pío VI hacía construir la sacristía de San Pedro y el arquitecto Fuga añadía a tantas iglesias la «della Morte» y la de San Apolinar, y ornaba a Santa María la Mayor con su frente de gracioso decorado. Compruébase también en Viena, en Milán o en Nápoles, donde Vanvitelli construía

la encantadora «Annunziata», o en Turín, donde Juvara levantaba, sobre la noble colina de la Superga, la magnífica cúpula de su basílica de 55 metros de altura. En Bélgica, Mathys concluía la iglesia de San Pedro de Gante. En los países germánicos, en los dominios de los Habsburgos, Neumann, en Wurtzburgo, hacía de la iglesia de los Catorce Santos una obra maestra; los Azam multiplicaban en Baviera, en Suabia y en Franconia exquisitas iglesias en las que el barroco se entregaba de buena gana a los juegos de fantasía y de fausto; en Viena, la Karlskirche, la iglesia de San Pedro y la de los Piaristas concluían triunfalmente; ¡y en cuántas otras ciudades se llevaban a cabo enormes y suntuosos trabajos! Incluso en los cantones helvéticos, era la época en que se terminaba la catedral de Saint-Gall, y en la que Kuen construía la amable Santa María de Breganz. En cuanto a Francia, la conclusión de Santa Genoveva no constituía una excepción: al contrario. En París surgen San Luis del Louvre, Saint-Philippe-du-Roule; San Sulpicio avanza hacia sus fase final con Servandoni, que le dio su célebre fachada; San Roque, Saint-Louis-en-l'Isle, Nuestra Señora de las Victorias, Santo Tomás de Aquino eran restauradas o transformadas. Recorriendo las provincias de Francia, podría hacerse una larga lista de iglesias —frecuentemente muy importantes— construidas en aquella época: Versalles, Cambrai, Lille, Arras, Metz, Lyón, Besançon, con su famosa «Magdalena»... y lo mismo en Bretaña, en Aquitania, en la Provenza y en el Condado Venaisino; en total, más de cincuenta. Y todavía, a todos esos testimonios de actividad proporcionados por la arquitectura religiosa, habría que añadir los innumerables y a veces enormes trabajos llevados a cabo en los monasterios, de los que tantos se reconstruyeron o reformaron entonces. En Francia, cuántas obras en marcha, desde la gran fachada del Cister al prestigioso conjunto de Mondaye, obra del premostratense Restoul, de la Abadía de las Damas y la de los Hombres, en Caen, a Fleury-sur-Loire y Montmajour cerca de Arlés... En Bélgica, se remozaba Orval; en los países austríacos y germánicos, Melk, Mariazell, Klosterneuburg, San Florián; y, en Suiza, la iglesia monástica de Einsiedeln, incomparable. Todo ello formaba un conjunto impresionante.

Esa arquitectura religiosa del siglo XVIII, por muy llena de vitalidad que esté, revela, en cierta manera, la tortura e inquietud de su época. ¿A qué estilo pertenece? No sería poco útil quien lo definiera. En realidad, no se impone estilo alguno: de acuerdo con los gustos y temperamentos, aceptábanse todos. ¡Incluso el viejo estilo medieval al que, por costumbre, se calificaba de bárbaro, de «gótico»! Evidentemente, para seguir la moda y mejorar aquellos deplorables residuos del pasado, numerosos párrocos y capítulos hacían demoler los coros, enmascarar las arcadas ojivales con estucos; e incluso, como en San Lázaro de Autun, colocar sobre la fachada un sobrehaz de yeso. En numerosas catedrales, para albergar sus rezos en los oficios, los canónigos, poco preocupados por la ruptura de las nobles perspectivas, edificaban «sillerías de coro» inoportunas en las que, con frecuencia, la madera se ramificaba en las finas patas del estilo «de araña». Mas, a pesar de este menosprecio del gran arte medieval, algunos espíritus audaces comenzaban a oponerse a la corriente, como el abate Leboeuf de Cochan; hombres que admiraban «la delicadeza encantadora» y la «admirable ligereza» de las iglesias góticas y se inspiraban en las lecciones de los viejos maestros para reconstruir o para elevar las torres de la Santa Cruz de Orleáns, o de las catedrales de La Rochelle y Versalles.

El barroco seguía contando con numerosos adeptos, por lo menos en un campo muy definido, que comprendía Italia, Austria, Alemania meridional, Bohemia, con algunos anejos en España y Portugal. Cada vez más exasperado, entregándose a todos los encantadores delirios de la invención decorativa y al virtuosismo técnico, evolucionaba hacia el estilo «rocaille» y después al «rococó». ¡Cuántas iglesias y capillas con aspecto de «gabinetes» del Santísimo Sacramento! ¡Cuántas otras que parecían piezas de orfebrería finamente cincelada! Los países austríacos constituían un museo de ese arte; pero otros centros como Einsiedeln en Suiza, ciertas

iglesias de España o del mediodía portugués, le hubieran podido disputar la palma, sin olvidar a las Indias de América, donde la inspiración barroca se mezclaba a influencias telúricas y a lejanas reminiscencias del pasado autóctono. ¡Cuánto oro chorreante! ¡Cuántos ángeles revoloteantes sobre masas de madera pintada! ¡Cuántas «glorias» de rayos que saltan entre nubes de incienso petrificadas! Pero Francia, que permanecía muy «clásica» en este terreno, resistía a aquella suprema ofensiva del espíritu barroco; abandonábale la decoración de Saint-Merry, de Saint-Louis-du-Louvre, de la Visitación de Mans y del Oratorio de Aviñón. Lo que era bien poca cosa.

Diversas reacciones surgieron contra los excesos del barroco, aunque sin que se tratara de un frente común para una contraofensiva. ¿Qué oponer a todas aquellas exuberancias? ¿El gran arte del Renacimiento, del que había surgido el barroco que, a su vez, lo había desfigurado? ¿O el que los jesuitas habían puesto de moda hacía poco, con sus triangulares frontones quebrados y sus fachadas en las que se superponían las columnatas? ¿O tal vez, puesto que comenzaba a mostrar interés por las ruinas antiguas, el arte de Atenas o de Pestum? Todo eso llevaba, en conjunto, a un neoclasicismo... ¡pero qué variado y vacilante en sus realizaciones! Tres iglesias en París —todas ellas ilustres— representarían admirablemente las tres tendencias. Sobre el modelo de templo grecorromano, Chalgrin, tras una primera tentativa en Saint-Philippe-du-Roule, se lanzaría a la imitación radical que iba a realizar en la Magdalena, ese Partenón bien o mal adaptado al culto católico. En San Sulpicio, Servandoni, colocaba una fachada de dos pórticos superpuestos, uno dórico y otro jónico, que soportaban una logia semejante a aquella desde la que, en San Pedro, el Papa bendice a los peregrinos. Y en Santa Genoveva —nuestro Panteón— la prestigiosa cúpula de 83 metros de altura, sostenida por una impresionante columnata, hermana de la de Superga lo mismo que de la anglicana de San Pablo de Londres, mostraba hasta qué punto se había hecho poderoso, en el neoclasicismo, el gusto por la imitación. Arte de una sociedad cristiana todavía creyente, pero que no sabía muy bien cómo trazar su propia ruta, la arquitectura religiosa del siglo XVIII vacilaba entre varias corrientes y por último corría el riesgo de caer en la copia, en la simple imitación: tal será —demasiado lo sabemos— su peor miseria en la centuria siguiente.

¿Era diversa la situación en las artes plásticas? Ni la pintura ni la escultura desdeñaban la inspiración religiosa más que la arquitectura. Y si acerca de esto hubiera la menor duda, ahí está la sola presencia de *Tiépolo* (1696-1770) que bastaría a disiparla. El maestro veneciano trabajaba aún bien entrado el siglo, hasta sus últimos días, mago de las grandes superficies murales, cubriendo con sus composiciones tornasoladas muros y plafones de numerosas iglesias: la *Invención de la Cruz*, la *Sagrada Familia*, la *Subida al Calvario*, la *Adoración de los Magos* y los *Tormentos de los Mártires* le ofrecían sus más bellos temas, profundamente cristianos. Pero no estaba solo. En Nápoles, Solimeni se alzaba como rival. En Francia, Juan Francisco de Troy apenas conocido, gran decorador de Besançon, autor de la bella *Historia de Ester*, hubiera podido serlo; y también, seguramente, Francisco Lemoyne, cuya capilla de la Virgen, en San Sulpicio, es una joya. No menos notables eran, en país germánico, los Günther. Habría que añadir aún que innumerables pintores «de caballete», cuyos cuadros ligeros o sentimentales adornaban los salones, se dedicaban también, casi todos, a temas menos frívolos. Greuze enternecía los corazones sensibles mostrándoles *El padre de familia explica la Biblia;* Chardin les hacía asistir al *Benedicite* de dos encantadores niños y de su tierna madre. Pero, de hecho, en esa pintura religiosa del siglo XVIII, se observa también una especie de tirantez interna, una dualidad. ¿Era necesario, para conmover, seguir la gran tradición barroca de Rubens o de Bernini? ¿O había que evitar los gestos desordenados, velar la verdad con discreción y, en resumen, ponerse en la línea de los Carracci? Este problema seguirá planteado hasta nuestros días.

Lo mismo ocurre en la escultura. Basta con comparar dos *San Bruno* del siglo XVIII, pa-

ra darse cuenta de ello. Uno de ellos, el de Slodtz, en San Pedro de Roma (1730), está todo concebido en conmoción y línea curva, mientras que el otro, el de Houdon, en Santa María de los Angeles (1766), aparece cerrado en su meditación, completamente interior y espiritual. Ambas corrientes se encuentran en toda la escultura de la época que, evidentemente, busca su camino. Tampoco la escultura desdeñaba los motivos religiosos. La mayoría de los escultores de la época anotaban en sus catálogos obras de inspiración religiosa, pero ¿podía decirse que se tratara siempre de obras maestras? Hay que reconocer que es el momento en que la escultura católica comienza a deslizarse peligrosamente hacia la vaciedad. Que se la juzgue según el *Bautismo de Cristo* de J. B. Lemoine, en San Roque de París: con justicia ha podido decirse que, en esa obra, el Mesías parece «un cliente de suave figura que se inclina amaneradamente bajo la loción de un perfumador». Pero también hay que añadir que, en numerosas iglesias, los magníficos *Crucifijos* del siglo XVIII dan testimonio de una inspiración verdadera y profunda. A pocos metros del Jesús bautizado de Lemoine, el *Cristo agonizante* de Falconet es de factura completamente diversa; los conjuntos que Pajou realizaba para San Luis de Versalles, las *Vírgenes* de Pigalle y de Bouchardon hablan de otra manera al alma. Buscando también su camino, la escultura católica del siglo XVIII no dejaba de dar testimonio. En Italia, los venecianos Marchiori, Miliza, Scafurotto, no eran desdeñables. Y, en el instante en que la época va a terminar, aparece un extraño artista, un talento seguro y frío, en quien algunos verían a un genio y otros a un hábil imitador; ese hombre aún joven a quien sostenía Pío VI se llamaba *Canova* (1757-1821).

«Et non impedias musicam»

Pero, si es verdad que siempre el arte tiende a una sociedad el espejo en que aquélla puede reconocerse, tal vez haya que pedir a la música la imagen más fiel de este siglo contradictorio y apasionante. ¿No estaba más asociada que las artes plásticas a todo lo que parece caracterizar aquella época, sus juegos y sus risas, sus placeres y fiestas galantes? Pero, ¿reflejaba la música solamente los rasgos frívolos de un mundo sibarita? Basta, para contestar a esto, echar una mirada al repertorio de obras de los grandes músicos de entonces. ¿Es que no aparecen más que óperas cómicas, pastorales, o esas piezas de clavecín o esos breves cuartetos que encantaban en los salones? Al contrario: la música religiosa ostenta en esos catálogos un puesto considerable, y hasta se tiene la frecuente impresión de que domina a su rival. ¿Cómo, pues, no prestar más atención a su profundo canto?

Todos los grandes países católicos contaron con maestros en esta materia. En Italia, donde Scarlatti, autor de tantas misas y oratorios, había muerto en 1725, aparecía Jomelli, cuyo patético *Miserere* conmovía a las muchedumbres; y Pergolese, cuyo *Stabat Mater*, no deja aún de emocionarnos; y estaba Sammartini, aquel desconocido sin el cual un Mozart no hubiera podido ser lo que fue, y otro iniciador genial, el Padre Martini, cuyos sabios contrapuntos volverán a encontrarse en no pocas páginas del autor del *Réquiem*. En Francia, donde Lalande, Clérambault y el ilustre Couperin, supervivientes de los «tiempos clásicos», ocupaban aún un lugar importante durante la primera mitad del siglo, el relevo estaba asegurado por *Juan Felipe Rameau* (1683-1764), gran artista de dones soberanamente equilibrados y, sin embargo, asolados por un fuego interior que, en ocasiones, dejaba brotar de su música sabia y calculada acentos de una violencia desgarradora: ¡hasta tal punto es verdad, que para él «la música verdadera es el lenguaje del corazón»! Organista de oficio y para ganarse la vida, sin embargo, más que el órgano, a las voces humanas pediría la revelación de lo que su fe tenía de más profundo para ser expresado en sus motetes, el *Laboravi* a cinco voces, los grandes coros del *Quam dilecta* y del *In convertendo*.

Pero las más ricas promesas del porvenir estaban en los países germánicos y en aquellos en que reinaban los Habsburgos. Acababan por

entonces de despertar a esa vocación musical cuyas pruebas geniales se multiplicarían durante la era romántica y todo el siglo XIX. La música religiosa acababa de renovarse entre ellos, en ambientes que, formalmente, pertenecían al protestantismo, aunque su mensaje desbordaba infinitamente los límites de las obediencias y las sectas y entraba en el común patrimonio de todos los bautizados.[1] Allí, el luterano *Juan Sebastián Bach* componía cinco misas para los católicos —de las que la *Misa en si menor* es una obra maestra— y soñaba con realizar, en el impulso del único amor, la síntesis de las confesiones adversarias; según él, los coros debían expresar la oración común del Cristianismo, tal como la concebían los católicos, y los solos, su carácter íntimo y personal en el sentido en que —pensaba— los protestantes practican la oración. Allí también, en esa Alemania dividida entre confesiones rivales, y más tarde en una Inglaterra en que eran peores aún las oposiciones religiosas, también soñador de unión, de paz en las almas y de ecumenismo, *Federico Haendel* concebía sus grandes obras bíblicas, su encantadora *Oda a Santa Cecilia* y el inmenso y prodigioso *Mesías*, en el que un católico no puede dejar de oír la afirmación del mensaje de una fe y una esperanza fraternales.

Con Haendel y Bach, la música religiosa parecía haber encontrado su verdadero camino. Pero ¿no estaba en peligro? El canto gregoriano, la música más auténticamente eclesiástica, acababa de degradarse; lo que de él quedaba no era gran cosa. Por todas partes se insinuaba la tentación de lo profano, la misma que abundaba en las artes plásticas. La gravedad no consistía tanto en que los músicos cristianos se aliaran de buena gana con la galante inspiración de libretistas sin moral —como Rameau, que ponía en música las libérrimas palabras de Gentil-Bernard; lo grave estaba en que dentro de la misma música religiosa pudiera observarse una inquietante contaminación. «Un cáncer carcomía la música de iglesia», ha podido decir Colling. Los organistas, halagados por los encantos del clavecín, perdían el sentimiento religioso: ya no se tocaban más que arietas y zarabandas durante la elevación, danzas, minuetos, carillones, romances y rigodones en las vísperas. El mismo Bach, el gran Bach de las conmovedoras *Pasiones*, ¿no introducía acaso ritornellos en sus *Cantatas?* ¿Y no introducía Haendel reminiscencias de ópera en sus oratorios bíblicos, en su *Saúl* y su *Judas Macabeo*, por ejemplo? Muertos los dos maestros germanos —el primero en 1750, el segundo en 1759— podía preguntarse si iba a surgir algún genio que recogiera la antorcha.

Y surgieron dos, de gran talla. En el instante en que Haendel pasaba de la noche de la tierra a la de la eternidad, un joven austríaco de veintisiete años comenzaba a producir, con extraordinaria fecundidad, misas, letanías, ofertorios: era *José Haydn* (1735-1809); y ya sonreía a los misteriosos encantos de un mundo sobrenatural un niño de la corta edad de tres años que, muy poco tiempo después, conmovería al mundo de la música: *Wolfgang Amadeo Mozart* (1756-1791). Con Haydn y con Mozart, la música religiosa, la música católica —porque ambos eran católicos romanos— iba a conocer nuevos destinos.

No quiere decir que todo en la música de los dos compositores estuviera dedicado a la Iglesia: lejos de todo eso, si es verdad que la música religiosa representa cuatro enormes volúmenes en la edición completa de Mozart y una tercera parte de la de Haydn, la parte profana de su producción era considerable. En uno y otro hubo una especie de lucha —patética en Mozart— entre ambos géneros de inspiración: *El Rapto en el Serrallo* contra la *Gran Misa en do menor*; las *Bodas de Fígaro* contra el *Ave Verum* y las *Sancta Maria*; ni quiere decir tampoco que incluso en sus obras más auténticamente religiosas no se encuentren elementos singularmente profanos; con la misma pluma que acababa de concluir una sinfonía, y sin abandonarla, Haydn escribía una *Misa*, que naturalmente se resentía de aquella proximidad; y al desarrollar un *Kyrie*, Mozart descubría de pron-

1. Sobre Bach y Haendel, cfr. cap. III, párrafo «El Universo protestante».

to que le había dado una apariencia de ópera bufa, cosa de la que él mismo se reía, puesto que su corazón era puro.

Pero, estas contradicciones internas, esa secreta tirantez, no repercutían en la fe profunda —una fe absolutamente austríaca— de uno y otro, como tampoco repercutía en el deseo, tal vez inconsciente pero imperioso, de encontrar el verdadero sentido de la música de iglesia y de renovarlo. Haydn, el buen organista de los benedictinos de Salzburgo que cuando se le dirigía alguna alabanza decía gentilmente que él rendía homenaje a Dios, multiplicaba en el teclado de los órganos los *Tedéum* y los *Stabat*, pero sobre todo llegaba a las cumbres de su carrera con tres grandes obras religiosas: el conmovedor oratorio de *El regreso de Tobías*, la extraña y patética serie de adagios titulada *Las Siete Palabras de Cristo*, que debían introducirse en los intervalos de un sermón sobre la Pasión, y el vasto poema sinfónico de *La Creación*, en el que evocaba los orígenes del mundo. Música profundamente creyente y emocionante en que se manifiestan con absoluta sinceridad la confianza en Dios y la apacible certeza; música en que —según frase del mismo Haydn— «todas las notas se aman».

Y he aquí que en el instante mismo en que el siglo de la incredulidad y las rebeliones iba a hundirse en un terrible drama, elevábase sobre aquella Europa asombrada un canto tan puro, tan lleno de misteriosas certidumbres, que sólo el de los ángeles podría comparársele. Mozart triunfaba en el mundo de los sonidos a la edad en que la mayoría de los compositores balbucean apenas. A los doce años era ya el niño prodigio al que se disputan las Cortes principescas, al que se mostraban orgullosas de acoger las Academias extranjeras y al que el Papa hacía Caballero de la Orden de la Espuela de Oro; pero cuando muera, después de haber entregado a la humanidad algunas de las obras maestras insuperables en la música, lo hará en la tristeza, el olvido casi total, el descuido; y su cuerpo irá a parar a la fosa común donde nadie volverá a encontrarlo nunca. Destino patético, que no ha dejado de conmovernos; destino auténticamente cristiano, si es verdad que la mayor suerte del fiel está en imitar al mismo Cristo hasta en el abandono de la muerte.

Creyente sincero, miembro devoto de una cofradía de la Santísima Virgen, pero alma atormentada, pronta a lanzarse a búsquedas extremas, hasta en las logias de los francmasones, Wolfgang Amadeo Mozart aparece como un típico representante de esa religión del siglo XVIII que no carecía de secretos desgarrones, de dolorosos interrogantes y de angustias, pero en la que sobrevivía, más sólida de lo que ordinariamente se cree, una fidelidad indestruida. Bajo sus dedos mágicos, la vieja música de la Iglesia hallaba una juventud hacía tiempo perdida; a través de arabescos y florituras, corría un canto infinitamente piadoso y recogido. Era una voz interior, la del alma rebosante de la divina Gracia, la que le dictaba el insuperable *Ave verum corpus*, las tiernas inflexiones del gradual *Sancta Maria*, o esos *Credos* solemnes, siempre cantados al unísono, que en sus *Misas* alcanzaban un valor de compromiso personal, de indiscutible afirmación. E incluso cuando abordaba un tema totalmente profano en apariencia, como en su terrible y misterioso *Don Juan*, ¿evocaba el placer amargo y decepcionante de los amores carnales, o más bien el drama de un alma dividida entre el escepticismo y la fe, entre la certeza de la muerte y la esperanza? El drama mismo de una época que con él iba a morir...

Réquiem de la esperanza

En el mes de julio de 1791, en su modesto alojamiento vienés, Mozart recibió una singular visita. Un desconocido entró en su habitación: era un hombre enjuto, vestido de gris, de aspecto cerrado y misterioso, que se negó a manifestar su nombre. Le entregó un pliego, igualmente anónimo, y le pidió una rápida respuesta. Era un mandato, bastante urgente, pero por el cual se aceptaban de antemano las condiciones que el músico pusiera. Mozart consideró detenidamente al mensajero: el corazón le latía en la

garganta. ¿Cómo no iba a parecerle una señal aquella visita, a él, tan atento a todo lo que los sentidos carnales no son capaces de reconocer? El anónimo mecenas deseaba una *Misa de Réquiem*.[1]

Mozart estaba enfermo, inquieto, desanimado. Sentía en sí mismo, desde hacía tiempo, «cierto vacío, realmente doloroso, una nostalgia que jamás cesaba» y de la que sólo conseguía arrancarle la música, cuando se sentaba ante el piano y cantaba una de esas inspiradas arias que llevaba en sí. ¿Qué le quedaba ya de las esperanzas de la juventud? Todo parecía haber sucumbido en torno a él. La penuria parecía instalada para siempre en su hogar. Los éxitos, que aún conocía de vez en cuando, tenían sabor de ceniza en sus labios. ¿Para qué haber llevado tanto fuego en sí mismo, para qué tantos sueños, si había de llegar a ser un obrero a destajo, lleno de necesidades, obligado a dar tanta parte de su propio ser a una obra que otro firmaría?

Aceptó el mandato... ¿Cómo hubiera podido rechazarlo? Para hacer vivir a los suyos, para cuidar a su querida esposa, enferma y encinta, ¡necesitaba tanto el dinero! ¿Y escapa después a su destino? Interrumpiéndose, justamente dieciocho días para escribir una ópera de circunstancias, dio todas las declinantes energías que le quedaban a ese *Réquiem* que él bien sabía que iba a ser su propio canto de muerte. Sentado con su esposa Constanza en un banco del Prater, y mientras veía caer las hojas amarillas del otoño, tenía sin cesar ante los ojos la imagen del misterioso personaje, que le urgía a apresurarse. Dolorosos pavores, terribles sospechas le atravesaban; sucedíanse después alegrías milagrosas. Cuando la primera nieve de diciembre cayó, apenas tenía ya fuerzas para levantarse, y permanecía en el lecho, la febril cabeza envuelta en paños fríos, mientras trataba de concluir su canto fúnebre: «No tengo derecho —murmuraba— a dejarlo imperfecto.»

¿Imperfecto? Ninguna obra de Mozart sería más perfecta que aquel último trabajo llevado adelante a la sombra de la muerte. Todo en él es tan pleno, tan expresivo, tan adaptado al tema impuesto, que parece que haya sido creada una alucinación y que al oír aquella música cada uno vive anticipadamente su propio drama: el que conocerá una vez franqueadas las puertas, cuando todo lo que permanece oculto sea iluminado. Si es verdad, según la profunda frase de Baudelaire, que el mensaje del arte es «el mejor testimonio que podemos dar de nuestra dignidad», ¿qué prueba más radiante podía producir el calumniado siglo XVIII, de cuanto había en él de puro, de entero, que ese «ardiente sollozo» brotado de lo más profundo de un alma humana y que verdaderamente sube hacia la Eternidad de Dios?[1]

Pero ese canto sublime, más aún que de testimonio, posee tal vez el sentido de una señal profética. El misterioso privilegio de los genios consiste en estar en secreto acuerdo con los acontecimientos, incluso cuando en apariencia no parecen concernirles, y dar simultáneamente una exacta y profundísima expresión de las angustias y esperanzas de su tiempo. Porque, al mismo tiempo que el autor del *Réquiem* moría en su alcoba solitaria, el mundo entraba también en la noche. Desde hacía dos años, la Revolución tronaba en París e inquietaba a Europa. Las primeras oleadas de emigrados llegaban a las ciudades de Alemania, y los fugitivos traían trágicas noticias. El Rey había sido capturado de nuevo en su tentativa de huida y, ahora, en manos de los más furiosos extremistas, corría el peligro de conocer un día la misma suerte del Rey Carlos de Inglaterra. En las capitales se hablaba de guerra. Entre los nuevos dueños de Francia y la Iglesia acababa de estallar un conflicto en el que algunos veían el anuncio de un gran cisma. De todos los crujidos siniestros que se venían oyendo desde hacía

1. Se ha sabido más tarde que se trataba de un rico señor que, habiendo perdido a su mujer, quería dedicar una misa a su memoria: y, dándoselas de músico, deseaba hacer creer que la había compuesto él.

1. Baudelaire: *Les Phares,* en «Las Flores del Mal».

cien años, aquél era el más terrible. ¿Iba a morir toda una sociedad?

Que el *Réquiem* de Mozart haya sido escrito en aquel año de 1791 en el que, lejos de Viena, se anudaban los destinos del mundo, de la Europa cristiana y de la Civilización occidental: he aquí lo que tiene valor de símbolo. Así lo adivinó el profeta de los abismos, Federico Nietzsche, cuando, tiempo más tarde, escribía: «El buen tiempo viejo ha muerto: ¿entonó con Mozart su canto supremo?» Sí: y mucho más de lo que pudiera comprender sin duda alguna el autor de *Más allá del bien y del mal:* era el canto supremo del Antiguo Régimen lo que escribía, en su lecho de muerte, el ángel de la música. Pero aquel canto fúnebre era un himno de esperanza.

Escuchémoslo. De un extremo al otro de esta *Misa* patética se alternan y responden mutuamente dos clases de tema: los del terror y los de la paz. La angustia está presente allí, cuando el relampagueante sonido de las trompetas y el clamor de muchedumbres imponen el pensamiento de aquel «día de ira» en que el siglo caerá en cenizas y se llevará a cabo el Juicio. Está ahí, en ese *Rex tremendae,* cuya insostenible majestad de Dios es proclamada por un triple y terrible grito. Y está también en ese *Lacrymosa,* tan penetrante, que el mismo Mozart no podía volver a leerlo sin deshacerse en lágrimas: ahí se abisma el alma creyente en el dolor de su miseria e implora perdón. Pero, mucho más numerosas que las páginas de miedo y angustia, el *Réquiem* multiplica las de la confianza, la dulzura y la consolación. Pacífica afirmación de la promesa, tal como la recuerda el primer tema desarrollado, imploración que brota y fluye en el *Kyrie* y en el *Lux perpetua,* meditación mística del *Recordare,* llamamiento triunfal al Cordero que quita los pecados del mundo: todas las formas que puede tomar la oración de los hombres cuando se dirigen a Dios, se hallan expresadas en aquel canto insuperable. Y cuando esta *Misa* concluye, no es la angustia de la muerte lo que permanece en el recuerdo: es una esperanza invencible, una certeza trascendente: esa que fija en la fe al corazón del hombre.

Bien podía escuchar esa lección de esperanza el mundo condenado cuya agonía comenzaba. La fe que animaba a Mozart moribundo y le aseguraba en su confianza sobrenatural no había desaparecido de las almas bautizadas. Dieciocho siglos de historia habían arraigado muy sólidamente el Cristianismo en las tierras vivas de la sociedad occidental: no podía desaparecer ahora, a pesar de tantos errores y faltas. El canto consolador que brotaba de los labios febriles del músico respondía misteriosamente al que, en el silencio, ascendía desde los claustros en que oraban tantas religiosas todavía fieles, desde los «retiros» salvajes y de las casuales moradas donde los santos rescataban con sus penitencias las locuras del tiempo; y también desde las misiones perdidas en lo más apartado de la China o en Africa, donde unos héroes sacrificados luchaban siempre por Cristo. Y seguía siendo aquella misma fe la que reservaba la suerte del porvenir.

El Occidente cristiano iba a vivir horas trágicas. Habíanse cometido excesivas faltas; demasiadas infidelidades se habían consumado para que no fuera necesario rescatarlas por el dolor y la sangre. La misma Iglesia iba a sufrir, porque había sido desigual con la misión de que la invistiera su Maestro, y no había sabido guiar a sus hijos por el difícil camino. Mas la prueba no sería definitiva. Aquella «ternura de Cristo por los hombres» que en términos hirientes evocaba el *Recordare* del *Réquiem* no sería inútil.

Tras las horas de incertidumbre y de angustia llegarían las de la esperanza. Una Iglesia renovada saldría de la tormenta revolucionaria; una Iglesia desembarazada en gran parte de los errores que habían hecho su debilidad y pronta a purificarse todavía más. En un mundo difícil, en el que las fuerzas de la muerte acrecentaban sus amenazas, la Iglesia tendría que llevar a cabo un combate más duro, sin duda alguna, que todos los de su pasado. Pero era seguro que, rescatada por el sacrificio de sus mártires, esclarecida por el ejemplo de sus santos, entraría en el siglo XIX con una fe y una esperanza intactas, pronta a enfrentarse con sus nuevos destinos.

INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

SELECCION DE BIBLIOGRAFIA GENERAL (Período 1622-1789)

Cuanto más se avanza en la Historia de la Iglesia, más se amplía la materia. Por lo tanto, conviene, al comenzar estas notas bibliográficas, repetir con mayor claridad que en los anteriores volúmenes, que no se trata más que de simples *indicaciones,* y no de dar una bibliografía exhaustiva de nuestro período. El propósito de las presentes notas es solamente guiar al lector que quiera profundizar en esta o aquella cuestión, o situar tal o cual acontecimiento en su cuadro general, indicándole las obras que podrían ayudarle en esa especificación.

A) CARACTERES Y PROBLEMAS DE CONJUNTO

En los volúmenes de la colección *Clío* se encontrarán las exposiciones e indicaciones bibliográficas más cómodas y capaces de permitir una visión general, simple y rápida del mundo en 1622 y 1789; el volumen-tomo IV, en dos volúmenes, es debido a E. Préclin y V-L. Tapié. La colección *Peuples y Civilisations* dedica cuatro volúmenes a nuestro período; t. X, por H. Hauser; t. XI, por P. Muret; t. XII, por Ph. Sagnac. Se hallarán puntos de vista muchas veces originales en la *Histoire générale des Civilisations:* los siglos XVI y XVII han sido tratados por R. Mousnier; el XVIII, por R. Mousnier y E. Labrousse; el mayor interés de esta Historia se cifra en que insiste menos sobre guerras y combinaciones políticas que sobre los progresos del pensamiento y las técnicas o sobre la evolución de las costumbres. *Les grands courants de l'Histoire universelle,* de Jacques Pirenne, llenas de puntos de vista sugestivos, nos muestran sistemáticamente la historia de otros continentes en paralelo con la de Europa. Observaciones interesantes se hacen también en la *Histoire des relations internationales,* aparecida bajo la dirección de P. Renouvin; los tomos II y III, que se refieren a nuestro período, son debidos a G. Zeller; en inglés, la *Cambridge Modern History* ha envejecido bastante; en italiano, la *Storia Universale* de Barbagallo es muy sólida. En un cuadro geográfico más estrecho, el *Essai d'une histoire comparée des peuples de l'Europe,* de Ch. Seignobos (París, 1938), es útil, pero carece de encanto. Las *Histoires de France* son indispensables, igual que la clásica Lavisse (del t. VI, 2, al t. IX), remozada con la *Formation de la société française moderne,* de Ph. Sagnao (París, 1945), o la «comprometida», de J. Bainville, o la *Historia de los Franceses,* de Pierre Gaxotte. Todos los resúmenes manuales de historia de un país tienen interés para nuestro tema: por ejemplo, la *Historia de Inglaterra,* y la *Historia de Estados Unidos,* de André Maurois, o la reciente *Historia de España,* de Jean Descola; dejaremos aparte, por su originalidad, la *Histoire de Chine* y la *Histoire de l'Extréme-Oriente,* de R. Grousset. Añadamos que, sobre numerosos puntos, es útil referirse a una buena *Histoire du droit,* la de Olivier Martin, por ejemplo, bien informada acerca de las instituciones eclesiásticas.

Las obras acerca de la evolución intelectual serán indicadas a propósito del capítulo VII, pero desde ahora debemos señalar la importancia de las de Paul Hazard. En cuanto a la historia del arte, limitémonos aquí a citar el excelente compendio de P. Lavedan en *Clío* (París, 1944), el de P. du Colombier, el t. VII de la *Grande Histoire de l'Art,* de André Michel, los recientes trabajos de L. Hautecoeur acerca de la *Architecture classique française.* Proporcionaremos otras reseñas acerca de los capítulos II, V y XI. Lo mismo haremos con la música, para la que citaremos, sin esperar a otra ocasión, el excelente resumen de Alfredo Colling sobre la *Música religiosa.*

Antes de cerrar estas indicaciones generales, señalemos que si se quiere tener un punto de vista de las tendencias actuales de la investigación histórica sobre nuestro período, pueden consultarse los *Rapports du IXe Congrès international des Sciences historiques* (París, 1950), y especialmente el de H. Guerlac sobre la historia de las ideas y los sentimientos, y el de Francastal acerca de la historia de la civilización; igualmente, las *Relazioni* del X Congreso

(Roma, 1955), en las que se hallarán páginas de primer orden sobre la idea de la Iglesia en los siglos XVI y XVII, por H. Jedin, R. G. Léonard y J. Orcibal.

B) HISTORIA RELIGIOSA

No puede pretenderse penetrar en la Historia de la Iglesia sin acercarse a dos obras monumentales, la de Fliche y Martin y la de Dom Poulet, que evidentemente superan las anteriores empresas análogas, como la de Boullenger, Mouret y otras. Desgraciadamente, el tomo XVIII de Fliche y Martin no ha aparecido aún, y el XIX no empieza hasta en la época de 1648: es debido a E. Préclin y E. Jarry (París, 1955-56), titulado curiosamente *Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles* (de hecho, supera bastante tales límites), proporciona, como siempre, copiosas exposiciones y largas nociones bibliográficas, muy al día; hay que señalar que algunas páginas han sido vivamente criticadas, por ejemplo, las líneas sobre San Alfonso María de Ligorio, por los redentoristas. Igualmente sería, pero menos universitaria, la *Histoire du Christianisme*, de Dom Poulet, que prosigue a pesar de la muerte de su autor, ha superado el período de la Revolución y abarca todo el nuestro; los datos referentes a la historia religiosa de los países extranjeros pecan de insuficientes. El defecto común a estas dos espléndidas empresas es el de haber concedido un lugar demasiado mezquino a la vida cotidiana de la Iglesia y a la vida profunda de las almas. Los tomos IX y X de *L'Avenir du Christianisme*, del llorado Albert Dufourcq, aunque mucho más sucintos, muestran mayor cuidado por tales problemas. Se hallarán resúmenes bien hechos en los pequeños libros de A. Léman (Los tiempos modernos) y de E. Jarry (La Iglesia contemporánea) de la Biblioteca católica de Ciencias religiosas, en la *Storia della Chiesa*, de L. Todesco; en la *Histoire religieuse de la Nation française*, de Goyau; la *Historia de la España Cristiana*, de Descola; la *Histoire de l'Angleterre chrétiene*, de Toledano... Conviene, por supuesto, referirse a la famosa *Geschichte der Papste*, de L. von Pastor; la *Histoire des Papes*, de F. Hayward, y la *Histoire du Vatican*, de Ch. Pichon, constituyen útiles obras de divulgación. Señalemos, también, la importantísima obra de G. Le Bras *Histoire du Droit et des institutions de l'Église en Occident*, cuyos Prolegómenos han aparecido en 1956; y la de André Latreille, indicada a propósito del capítulo X.

Los grandes diccionarios y enciclopedias constituyen un filón que no podemos despreciar. Desgraciadamente, algunos están aún muy lejos de la letra Z: el *Diccionario de Histoire et de Géographie ecclesiastique*, por ejemplo, que, comenzado en 1914, apenas llega a la letra D; sus mapas son preciosos y algunos de sus artículos valen por un libro, por ejemplo el del R. P. Pouliot sobre el *Canadá*. La enciclopedia *Catholicisme*, que dirige el abate Jacquemet, llega a la letra H. El *Dictionnaire de Spiritualité*, que todavía no llega más que a la letra E, es muy rico desde el punto de vista histórico. Acabado, el *Dictionnaire de Theologie catholique*, es también muy valioso; el artículo *Utrecht*, por ejemplo, nos dice cuanto hay que saber sobre el jansenismo en Holanda. El viejo *Dizionario di erudizione storico e ecclesiastico*, de Morioni, es todavía útil, pero la *Enciclopedia cattolica*, publicada en el Vaticano, lo supera con mucho; ver también *The Catholic Encyclopedie*, el *Kirschenlexikon* y el *Lexikon für Theologie und Kirche*. Y no abandonemos esta sección sin señalar que el *Dictionnaire des Lettres françaises*, en su tomo dedicado al siglo XVII, contiene un considerable número de artículos acerca de personajes religiosos (por ejemplo, el conmovedor *Fénelon*, de su director el Cardenal Giente), y sin dejar de recomendar el precioso *Dictionnaire des Institutions françaises*, de Marion (París, 1923).

Algunos periódicos son repertorios permanentes. La *Revue d'histoire ecclesiastique*, publicada en Lovaina, no es muy rica en datos para nuestro período; en cambio, la *Revue d'Histoire de l'Église de France* lo trata en abundancia (sus resúmenes, que verdaderamente «dan cuenta» de los libros analizados, son

infinitamente valiosos). Encuéntranse numerosos estudios interesantes en las colecciones de la *Revue Historique*, en la desaparecida *Revue des questions historiques*, y en la *Revue d'Histoire moderne*. Igualmente, en las publicaciones congregacionistas: *Études franciscaines*, *Amis de Saint François*, *Revue bénédictine*, *Revue Mabillon*, *Vie spirituelle* (desaparecida), de los dominicos; *Oratoriana*, del Oratorio; *Notre vie*, de los eudistas. Ver también la revista *XVIIe siècle*.

Por último, el lector que haya concluido la presente obra habrá quedado impresionado, sin duda alguna, por el puesto que en su documentación ocupan las monografías de historia local. En 1855, con motivo de la publicación de una *Histoire de Neuilly*, del abate Bellanger, un crítico escribía estas juiciosas frases: «Desde los últimos años se manifiesta un excelente movimiento histórico, al que podría llamarse movimiento provincial. Precisamente con estos pequeños libros de historia sincera y cuidadosamente redactados, como la *Histoire de Neuilly et de ses châteaux*, por el abate Bellanger, se hacen los libros generales. Si todas las localidades de Francia siguieran ese ejemplo, la historia general no sería más que una cuestión de ordenar; o por lo menos, en manos de un hombre inteligente la tarea quedaría considerablemente reducida». Ese oportuno crítico se llamaba Charles Baudelaire. Hemos seguido el consejo implícitamente dado, y hemos sacado de esos trabajos, apenas conocidos, de los historiadores locales, muchos detalles de la presente obra. Numerosos han sido citados ya en las Notas y en no pocas páginas, pero ni entonces ni ahora pudimos citarlos a todos. Libros como los del canónigo Brochard acerca de la *Paroisse Saint-Cervais* y sobre la *Paroisse Saint-Laurent*, o la tan reciente tesis de Mlle. Frarard sobre *La Fin de l'Ancien Régime à Niort, assai de sociologie religiese;* la *Histoire du diocèse de Coutances*, por C. Laplatte (Coutances, 1943); la *Histoire de Montmélian*, del abate Bernard, o los *Séminaires de Coutances et d'Avranches*, del abate Blouet, son otros tantos ejemplos de tan variados y útiles trabajos. Las historias provinciales más vastas rinden también inmensos servicios: la *Histoire de Lorraine*, de Gain, o la excelente *Histoire de la Savoie*, de Menabréa, y tantas otras, sin olvidar la *Collection d'Histoire des diocèses de France*, que tiende a reemplazar a la *Gallia christiana*, aunque, desgraciadamente, no cuenta todavía más que con dos títulos. Pero creemos necesario este homenaje. La capital *Introduction aux études historiques d'historie ecclésiastique locale*, publicada por el abate Carrière, permite medir mejor la importancia de aquella inmensa e ignorada búsqueda.

TOMO I

I. UN CONSTRUCTOR DE LA IGLESIA MODERNA: SAN VICENTE DE PAUL

La bibliografía de San Vicente de Paúl es considerable. Para nosotros, la fuente principal es la edición monumental de las obras del Santo, en 14 volúmenes, publicada por Pierre Coste (París, 1924). Han hecho extractos, más accesibles, André Dodin (París, 1949), J. Calvet (París, 1913) y el R. P. Chalumeau (París, 1958).

El primer biógrafo de Monsieur Vincent fue Luis Abelly, cuya *Vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paúl*, apareció en 1664 y fue reeditada en 1891. El segundo biógrafo, Pierre Colle, completó, en 1748, el trabajo de su predecesor sirviéndose de documentos que, desgraciadamente, ya no poseemos. En 1827, J. B. Capefigue añadió fábulas y relatos sin interés. El primer trabajo moderno serio es el de Ulysse Maynard, publicado en 4 volúmenes (París, 1880-86), tan utilizado por los autores posteriores (L. E. Bougaud en 1889, Emmanuel de Broglie en 1897, Antoine Rédier en 1927, Paul Renaudin en 1928, Henri Lavedan, autor de *S. V. de P. Aumônier des Galères*, en 1928). Tras la gran publicación de Pierre Coste, el tema fue renovado. El mismo Coste publicó en París, en 1932, un admirable *Monsieur Vincent, le grand saint du Grand Siècle*, reanudado en 1934 desde otras perspectivas. Esto no ha desanimado a L. Delplanque para sostener en la Sorbona (en

1937) dos tesis: *S. V. de P. sous l'emprise chrétienne,* y *S. V. de P. et Louise de Marillac.* Los trabajos posteriores deben mucho a P. Coste. El más vivo es el de J. Calvet (París, 1948). Dejamos a parte los libros de André Manabréa (París 1948, París 1944) y de Victor Giraud (París, 1932), que aportan puntos de vista bastante nuevos.

Acerca de puntos particulares, ver Arthur Loth: *S. V. de P. et sa mision sociale* (París, 1880), R. de Chantelauze, *S. V. de P. chez les Gondi* (París, 1882), J. Robiguet, *Saint-Lazare* (Lyón, 1939), M. d'Escola, *Misère et Charité au Grand Siècle* (París, 1942), y, acerca de su esfuerzo pastoral, el libro del P. Broutin citado en el capítulo siguiente. Por supuesto que, para estudiar su espiritualidad, es fundamental Henri Bremond (t. VI de la *Histoire du Sentiment religieux,* por más que San Vicente de Paúl no haya sido puesto en su verdadero lugar.

Sobre Luisa de Marillac y las Hijas de la Caridad, ver las cartas y la obra de la Santa, las biografías de N. Gobillon (París, 1675) y L. Baunard (París, 1898), inteligentemente resumidas por J. Christophe (París, 1945), y dos libros titulados *Les Filles de la Charité,* uno escrito por Léonce Célier (París, 1929) y el otro por Pierre Coste, Charles Baussan y Georges Goyau (París, 1933). Muy reciente es la excelente biografía de la Santa, por M. D. Poinsenet (París, 1958).

II. EL GRAN SIGLO DE LAS ALMAS

Es imposible seleccionar una bibliografía del admirable período que va de comienzos del siglo XVII, sin rendir fervoroso homenaje al gran historiador que más ha contribuido a hacerlo conocer y amar: el abate Henri Bremond. Su *Histoire litteraire du Sentiment religieux en France,* comenzada en 1924, y dejada inconclusa a la muerte del autor, en 1933, comprende once volúmenes, cuya amplitud desborda los límites propuestos por el título. No hay figura católica de aquel tiempo que no haya sido evocada con calor y fervor comunicativos. Ha podido discutirse a Bremond, reprochársele el haber cedido a excesivos entusiasmos, el falsear determinadas perspectivas y exagerar la importancia de algunos de sus modelos (Bérulle o Lallemant, por ejemplo). Pero su obra sigue siendo insuperable; y su lenguaje, sabroso, hacen agradables aquellos gruesos tomos que, de otra manera, hubieran sido pesados.

Otros libros generales sobre el período son: *La Renaissance catholique en France au XVIIe siècle,* por Mons. Prunel (París, 1921), *La France religieuse au XVIIe siècle,* por M. D. Poinsenet (París, 1954); *L'Esprit de l'École française de Spiritualité,* por Jean Gautier (París, 1936), resumido por su mismo autor en un capítulo de *La Spiritualité française* (París, 1953); los capítulos de tres grandes manuales del R. P. Cayré, del R. P. Purrat y de Letourneau (*Écoles de spiritualité,* Toulouse, 1913). Ver también los extractos en la *Anthologie mystique,* de Paul de Jaegher (París, 1933), y en los *Mystiques de France,* de D. R. (París, 1941, reeditado en 1958).

Todas las figuras de primer plano y otras muchas de segundo e incluso de tercero, han sido objeto de numerosos trabajos, monografías y biografías. Aquí no podemos indicar más que las principales. El pequeño libro de Jean Harang sobre *Bourdoise* (París, 1935), aun cuando no sea una obra de primera mano, tiene el gran mérito de resaltar claramente ese aspecto de la reforma postridentina que fue «la limpieza de las iglesias», que supuso la expulsión de los perros y las mujeres «escotadas» que pretendían invadir los coros.

Paul Renaudin ha estudiado *Un maître de la Mystique française: Benoît de Canfeld,* París, 1956 (en espera de la edición crítica de su obra, en la que trabaja J. Dagens).

Sobre *San Francisco de Sales* y el humanismo devoto, remitimos al lector a las indicaciones dadas en el precedente volumen, *La Reforma Católica.* Sobre Bérulle, el meritorio trabajo de R. P. Taveau, *Le Cardinal de B. maître de vie spirituelle* (París, 1933), ya superado por el gran libro de J. Dagens: *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (París, 1952). Ver también los libros dedicados al *Oratorio* por An-

drés George (París, 1928, reedición retocada en 1954) y por el R. P. Bouyer (París, 1952). *La vie du P. Charles de Condren,* publicada por Amelote en 1643, es de lectura todavía muy útil. Huvelin habla admirablemente de él en sus *Quelques directeurs d'âmes au XVIIe siècle.* De M. Olier, acaban de ser reeditados con gran acierto el *Traité des Saints Ordres* (París, 1953): su *Vie* en tres volúmenes, por Faillon (París, 1873) es un libro falto de atractivo, pero constituye un venero de datos; la de Monier (París, 1914) es mejor. Cosas nuevas añade el canónigo Leflon en un notable artículo de *Études* (noviembre 1957) sobre *M. O. et la fondation des Séminaires sulpiciens.* Se tendrá una idea sobre esta gran figura leyendo el folleto de P. Renaudin (París, 1943) y, sobre todo, *Les Messieurs de Saint-Sulpice* (París, 1957), de Jean Gauthier. Pero, como observa el canónigo Leflon, esperamos aún la biografía «científicamente concebida». San Juan Eudes, cuyas *Obras completas* han aparecido en doce volúmenes (Vannes, 1905-1911), ha tenido en el P. Boulay un excelente y copioso biógrafo (París, 1905-1908), cuya sustancia se nos da en un volumen de E. Georges (París, 1929). Añadamos las tesis de Mons. Pioger, sostenidas en el año 1940, *Un orateur de l'École française, Saint Jean Eudes,* y *J. E. S. d'après ses traités.* El Rvdo. P. du Chesnais prepara la edición de su correspondencia.

La *Ordre hospitalier de Saint-Jean de Dieu en France* (de 1601 a la Revolución) ha sido estudiada por André Chaigny (2 tomos, Lyón, 1951).

Sobre el conjunto de la Reforma en esta época, y especialmente sobre la pastoral, un bellísimo libro extremadamente original ha abierto nuevas perspectivas: el del Rvdo. P. Paul Broutin, *La Réforme pastorale en France au XVIIe siècle,* 2 vols. (París, 1956). Nuestro Capítulo le debe mucho (bibliografía detallada). En el orden local, débense citar dos importantes trabajos: Aulagne, *La Réforme catholique du XVIIe siècle dans le diocèse de Limoges* (París, 1905) y L. Welter, *La Réforme ecclésiastique du diocèse de Clermont au XVIIe siècle* (París, 1956). Sobre los Seminarios, no existe, de hecho, obra de conjunto más que la de Degert, *Histoire des Séminaires français* (París, 1912) y, en latín, el libro de Schoenher; pero son numerosos los trabajos especiales, y de gran interés: así el de M. Boisard, *p. s. s., sur Issy* (Issy, 1942), o el de Bonnenfant, sobre *Les Séminaires normands;* el de Cimetier, sobre el Seminario de Mans; el anónimo (Mauviel), sobre San Ireneo de Lyón (Lyón, s. d.), y el libro, citado en las notas generales, de Blouet, sobre los *Séminaires de Coutances et Avrancés.* Sobre el Clero, el libro de E. Mérich, *Le clergé sous l'Ancien Régime,* aunque aparecido en 1897, sigue manteniendo cierto interés; y el de Joseph Grandet, aparecido en 1690, *Les saints prêtres de France,* reeditado en 1897 por Letourneau, tiene valor de testimonio; *Alain de Solminihac,* gran obispo reformador, goza de una biografía hecha por el canónigo Sol (Cahors, 1930); *Zamet* ha sido estudiado por Mons. Prunel; *Caulet,* por Mons. Vidal, y *Pavillon,* por Dejean. En cuanto a la práctica religiosa, estudiada desde hace poco, los trabajos de G. Le Bras sobre *La Vitalité religieuse de l'Église de France,* en *Révue d'Histoire de l'Église de France,* en 1945 (pp. 277-306), se imponen al historiador.

La reforma del clero regular no ha sido nunca estudiada en conjunto. Para lo referente a los benedictinos, poseemos la obra de Dom Paul Denis, *Le Cardinal de Richelieu et la Réforme des monastères bénédictins* (París, 1912); para los carmelitas, S. M. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson* (París, 1950); para los cistercienses, Pierre Ulrich ha estudiado (en las *Mémoires de la Soc. d'Agriculture de la Marne,* t. XXX, 1956) los esfuerzos de reforma anteriores a Rancé. Las nuevas fundaciones han dado lugar a monografías como la de Anne Bertout sobre *Les Ursulines de Paris* (París, 1936), J. B. Eriau, *L'Ancien Carmel du fauburg Sain-Jacques* (París, 1929); Catta, *La Visitation de Nantes* (París, 1954).

Misiones y misioneros han sido muy estudiados. Sobre Michel Le Nobletz, ver el libro del abate Ferdinand Renaud (París, 1954). Sobre el Padre Maunoir, las *Vidas* de Auguste Séjourné (París, 1895), de P. d'Hérouville (París y Quimper, 1932), de M. Le Berre (París, 1951). Sobre San Francisco de Regis, el libro conmovedor

y sobrio del R. P. G. Guitton (París, 1941). Y sobre el Padre José, el de Mons. Grente (más tarde Cardenal), *L'Eminence Grise* (París, 1941, reedic. 48), y el de Fagniez, *Le Père Joseph et Richelieu.*

Sobre la cuestión, bastante misteriosa, de la Compañía del Santísimo Sacramento, los trabajos de Dom Beauchet-Filleau, especialmente su edición de los *Anales de la Compañía* (Marsella, 1900) siguen siendo fundamentales. Los artículos de A. Rebelliau aparecidos en la *Révue des Deux Mondes* de 1903 a 1908. El casi panfleto firmado por Raoul Allier, *La Cabale des dévots* (París, 1902) y en respuesta, el libro del R. P. de la Brière (París, 1906), muestran hasta qué punto fue apasionado el debate. Antes apenas había habido más que un artículo de Rabbe en la *Révue historique,* de 1899, y cuatro del Padre Clair en *Études,* de 1888. Numerosos trabajos fueron publicados sobre su presencia y su papel en diversas provincias: por ejemplo, los de Rebelliau, sobre el Delfinado; Edmond Abba, sobre la Isla de Francia; Prunel, sobre su papel en Dijon y Cte. Begouen en Toulouse. El bellísimo libro de M. Souriau pone a la plena luz a *Jean de Bernières;* y *Gastón de Renty,* del R. P. Bessières (París, 1931), lo completa.

Por último, sobre la vida católica fuera de Francia, que será más estudiada en el capítulo V, ver sobre todo a G. Schreiber, *Welt Konzil von Trient sein Werden und Werken,* y el excelente artículo sobre Holzauser, en el *Kirchenlexikon,* de Hergenröther. El libro de J. P. L. Gaduel: *La perfection sacerdotale, ou la vie de l'esprit du serviteur de Dieu Barthelemy Holzhauer,* constituye un hermoso homenaje a aquella figura; su biografía, por L. Trévaux (París, 1836), sigue siendo útil. Añadamos que nuestro párrafo sobre B. Holzhauser ha aprovechado un trabajo inédito prestado por el R. P. Broutin. Acerca del arte, ver las indicaciones que se dan en el cap. V.

III. CUANDO EUROPA CAMBIA DE BASES

Lo esencial de la documentación de este capítulo se encuentra en las obras generales indicadas al comienzo de estas notas, especialmente en las grandes *Historias,* en las que el desarrollo de las cuestiones va acompañado de bibliografías, a las que podría bastarnos el remitir al lector. Aquí nos limitaremos a indicar algunos libros sobre puntos particulares.

La conducta propiamente religiosa de Richelieu ha sido poco aclarada por sus biógrafos, demasiado ocupados en considerar su política. Sólo Mons. Lacroix ha estudiado su papel como Obispo en *Richelieu à Luçon.* L. Battifol, por ejemplo, en su *Richelieu et le roi Louis XIII* (París, 1934) no se detiene en este aspecto. Hay que encontrar elementos para este estudio en algunos pasajes de la gran *Histoire du Cardinal de Richelieu,* en 6 volúmenes (1896), de G. Hanotaux o en G. Fagniez: *Le P. Joseph et Richelieu* (1894), pero sobre todo debemos dirigirnos a los artículos de G. Hanotaux y el Duc de la Force, *Richelieu et la religion,* en «Revue de Deux Mondes», febrero 1938 y mayo 1939, y al libro de Faurey: *L'Edit de Nantes et la question de tolérance* (París, 1929).

Acerca de la política de los Papas, hay un libro fundamental: A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la Maison d'Autriche* (Lille, 1922).

La supervivencia de una doctrina, de una Europa unida, no ha sido estudiada hasta ahora más que en la *Petite Histoire de l'Idée européenne* (París, 2.ª ed. 1954), de B. Voyenne, excelente, pero discursiva. Y —Saint Beuve había notado ya que faltaba un estudio sobre este punto— el admirable tema de la historia de las tentativas de unión entre los cristianos comienza apenas a ser abordado (cfr. A. Toledano: *Les chrétiens seront-ils réunis*? París, 1955). Sobre Valeriano Magni, el gran libro es —en alemán— el de G. A. von Staldenried (Olten, 1939); sobre Grocio, en inglés, el de W. S. Knight (Londres, 1925).

La pintoresca figura de Cristina de Suecia ha sido objeto de numerosos retratos: el mejor es el de J. Castelnau (París, 1944).

Acerca del galicanismo, ver en primer lugar el artículo de M. Dubruel en el *Dictionnaire de Théologie,* en dicha palabra, y los grandes trabajos de J. Leclerc: *Quest-ce que les li-*

bertés de l'Église gallicane?, en las «Recherches de Sciences religieuses» (1933-34); los de V. Martin, el *Gallicanisme et la Réforme catholique* (París, 1919) y el *Gallicanisme politique et clergé de France* (París, 1929). La curiosa figura de Richer, otrora pintada por Puyol (1876), ha sido evocada de nuevo por E. Préclin en un artículo de la *Revue d'Histoire moderne*, en 1939; y la no menos pintoresca de Pierre de Marca, ha sido objeto de un grueso libro de F. Gaquère (París, 1932).

IV. LUIS XIV, REY CRISTIANISIMO

Tantos estudios han sido dedicados al Gran Rey, a su reinado, a los problemas religiosos propuestos en él, que aquí no podremos referirnos más que a algunas indicaciones breves. La psicología religiosa de Luis XIV no ha sido objeto nunca de un estudio de conjunto, pero se anuncia una tesis de M. Darricau según documentos de archivos, que promete ser del más vivo interés. Los episodios religiosos del reinado son relatados con detalle en los grandes manuales, ya de historia general, ya de historia religiosa, citados al frente de las presentes Notas bibliográficas; también constan en el libro de G. Goyau o en el *Louis XIV*, de Ernest Lavisse (t. VII y VIII de su *Histoire de France*), y, más recientemente, en el volumen de Ph. Sagnac y A. de Saint-Léger, t. X de *«Peuples et Civilisations»* (París, 1949). Hay una exposición general en *La France de Louis XIV*, de Pierre Gaxotte (París, 1946). Lleno de sabrosos detalles está el *Louis XIV et sa cour*, del Duque de la Force (París, 1956). Por supuesto que no podemos pasar por alto ni el *Siècle de Louis XIV*, de Voltaire, ni sobre todo, las célebres *Memorias de Saint-Simon*. El pequeño volumen de extractos de Gabriel Boissy, *Pages immortelles de Louis XIV*, hace buen servicio. Un estudio de conjunto de la *Religion fondament de l'ordre social au Grand Siècle*. Ha aparecido en la revista «Verbe», en mayo-junio-julio de 1954, con la firma de François Gousseau, de gran interés.

Sobre Luis XIV y la religión, el libro de G. Lacour-Gayet, *L'Éducation politique de Louis XIV* (París, 1898), es muy sugestivo; ver también Louis Madelin, *La Politique religieuse de Louis XIV et la Déclaration de 1682*, en *France et Rome*, 1913, pág. 262, y R. Limousin-Lamothe, *Louis XIV et le Jubilé de 1702*, en *Rev. d'Hist. de l'Église de France*, 1950, página 66.

Le cérémonial du Sacre des Rois de France ha sido publicado en las ediciones Repuelia (La Rochelle, 1931). Ver también *Église et Monarchie*, por Dom Bese (París, 1910); *Le Sacre des rois de France*, por P. de Mallais (Orleáns, 1927), y un excelente artículo de Henri Charrier, aparecido en *La Croix* (París) del 23 de enero de 1948.

Indicaciones acerca del galicalismo han sido ya dadas en el capítulo precedente. Pero se han consagrado más numerosos estudios al galicanismo de Luis XIV y a sus relaciones con el Papado, con los de Ch. Gérin, *Louis XIV et la Saint Siège* (París, 1893-94); E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI* (París, 1883), y J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI* (París, 1949). G. Desjardins, *Le Droit de Régale (Études*, 1899) y, por supuesto, todas las obras dedicadas ya a Bossuet, ya a Inocencio XI, de las que hablaremos en el capítulo siguiente. Pero nuestros conocimientos acerca del asunto de la Regalía han sido renovados por los trabajos del Rvdo. P. D. Dubruel, que descubrió la excomunión de Luis XIV. He aquí los principales: *La Cour de Rome et l'extension de la Régale*, en «Rev. d'Hist. de l'Église de France», 1923, páginas 161 y 465, y *En plein conflit* (París, 1927), y *Les Nonces Apostoliques de France et l'Église gallicane sous Innocent XI* («Rev. d'Hist. de l'Église de France», julio-diciembre de 1955).

La bibliografía acerca de las cuestiones protestantes se da más a propósito al tratar de nuestro capítulo IX. Sobre la Revocación propiamente dicha, el libro de Orcibal, *Louis XIV et les protestants* (París, 1951), es muy objetivo. El de John Vienot, *Histoire de la Réforme française, de l'Édit de Nantes a sa Révocation* (París, 1934) está documentado, pero le falta amplitud de miras. El libro de G. Bonet-Maury, sobre *La Liberté de conscience en France* (Pa-

rís 1909), y el de Puaux y Sabatier, *Études sur la Révocation de l'Édit de Nantes* (París, 1886), siguen teniendo cierto interés. Se han dedicado numerosos estudios al establecimiento de los protestantes fugitivos en diversos países, especialmente por Lehr, F. de Schiklern (para Inglaterra), Erman y Réclam (para Alemania); Ermannsdoerfer, Moerikofer (para Suiza), Puaux (para Suecia), Pannier y Mondain (países de ultramar) y Ch. W. Baird y G. Ghinard (para U.S.A.) e incluso para Sud-Africa, por Botha.

Sobre la revuelta de los *Camisards* y sus consecuencias, el abate Dedien ha escrito una *Histoire politique des Protestants français* (que nos lleva hasta 1789), en tres volúmenes (esta historia ha sido compuesta con documentos diplomáticos descubiertos por el autor: tales documentos prueban que, desde diciembre de 1702, la revuelta de 1703 estaba planeada con todo detalle en Londres). El relato de André Ducasne, *La guerre des Camisards* (París, 1946), debe ser comparado con el resumen crítico que ha dado la *Rev. d'Hist. de l'Egl. de France*, 1947, pág. 322.

Sobre la «coexistencia» de católicos y protestantes en una ciudad, C. Cantaloube ha escrito un libro lleno de interés, *La Réforme en France vue d'un Village cévenol* (Saint-Laurent le Minier), París, 1951.

A propósito de las protestas que se levantaron en Francia contra la política de Luis XIV y la miseria, ver los trabajos sobre Fénelon y Vauban, en particular el de Daniel Halévy (París, 1923).

V. CRISTIANOS DE LOS TIEMPOS CLASICOS

La materia de este capítulo es tan abundante, que una bibliografía —aun sumaria— llenaría páginas y páginas. Nos limitaremos, pues, acerca de los principales puntos de su desarrollo, a indicar las obras que pueden permitir al lector profundizar, si lo desea, en esta o en la otra cuestión, dándole, de manera accesible la última novedad.

Los trabajos generales indicados en el último capítulo valen también aquí. Añadiremos a ellos los que se refieren a la historia literaria, por ejemplo el gran manual dirigido por Mons. Calvet (IV. *Les Écrivains classiques*. V. *La Littérature religieuse*. VI. *De Télémaque à Candide*), y el tomo del siglo XVIII del *Dictionnaire des Lettres*, del Cardenal Grente, verdadero venero. Émile Henriot ha escrito para ese tomo un notable prefacio. Los trabajos de Paul Hazard, de los que hablaremos a propósito del capítulo VII, son igualmente útiles para éste. Pero, más que los trabajos, son los textos mismos de los escritores lo que vale la pena consultar.

Les Caractères, de La Bruyère tiene para la historia religiosa un valor documental; y la obra de Voltaire, y *Manon Lescaut* y la *Vie de Marianne* o la *Vie de Mon Père*, de Restif de la Bretonne..., e incluso le *Vert-Vert*, de Gresset.

¿Quiere el lector saber cómo vivía una cristiana del Gran Siglo su vida cristiana, integrada en su existencia mundana? Lea las *Cartas*, de Mme. de Sévigne.

No olvidemos que Pedro Corneille fue mayordomo de su parroquia San Salvador de Rouen, lo que hace que al frente de la gran edición de sus *Oeuvres Complètes* se hallen extractos de las cuentas de la fábrica de aquella iglesia.

La vie chrétienne sous l'Ancien Régime, de Henri Bremond (t. IX de su *Histoire du Sentiment religieux*), ha sido discutida, pero sigue siendo el más hermoso trabajo de conjunto acerca de la cuestión. G. Le Bras ha estudiado la *Vitalité de l'Église de France* en el sólido artículo de la *Rev. d'Hist. de l'Égl. de France* de 1945, citado ya para nuestro capítulo II.

Sobre la *Vie quotidienne de l'Église*, es decir, sobre la historia religiosa vista desde dentro, aspecto capital, aunque un tanto abandonado hasta hoy, poca cosa se encontrará en la colección *La Vie Quotidienne* (Hachette), que sin embargo, reúne buenos títulos (E. Magne, *La Vie Quotidienne sous Louis XIII;* G. Mongrédien; *...sous Louis XIV;* Kroetzer; *...sous Louis XV*, y *...sous Louis XVI*). Por el contra-

rio, hay bastantes trazos de ese orden en el libro de Cronsaz-Cretet, *París sous Louis XIV* (2 vol. París, 1921), aunque en el tiempo y en el espacio no toca más que una parte del tema aquí tratado. La misma observación hacemos a propósito del importante estudio de M. Join-Lambert, *La practique religieuse dans le diocèse de Rouen de 1707 à 1789*, aparecido en los *«Annales de Normandie»* de 1953 (págs. 247 a 274) y de 1955 (págs. 36 a 49). Las ceremonias del culto —por sus accesorios— dieron lugar a numerosos litigios (procesos a propósito de los toques de campanas, de precedencias en las procesiones, de cuestaciones, de la distribución del pan bendito... Se cita un homicidio originado en estas cuestiones). Por todo ello no hay que admirarse si en los archivos judiciales se hace una verdadera cosecha de hechos reveladores de costumbres de las que no tenemos hoy idea alguna y que en sí mismos reflejan un estado de espíritu concluido. Hay mucho que aprender a este respecto en el artículo de Maurice Henriet, *A travers les archives du Palais de Justice de Chateau-Thierry*, en los *«Annales de la Société histor. de Château-Thierry»* (1937, páginas 91 y siguientes).

Sobre la crisis de los místicos, sigue siendo fundamental Bremond con su *Procès des mystiques.*

Para estudiar los orígenes del culto del Sagrado Corazón acudamos a las obras sobre San Juan Eudes, citadas a propósito de nuestro c. II, y a los trabajos consagrados a Santa Margarita María Alacoque, por Mons. Gauthey (París, 1915) y Mons. Deminuid (París, 1912), y a la *Histoire du culte du Sacré-Coeur* de Auguste Hamon.

Una exposición somera, pero bien documentada, de la cuestión del teatro, se halla en A. M. Carre: *L'Église va-t-elle se reconcilier avec le théâtre?* (París, 1956); en Paul-Courant, *Des planches à Dieu* (París, 1956), o en Urbain et Levesque, *L'Église et le théâtre.*

La sagrada cátedra y los predicadores han sido objeto de innumerables estudios, tanto más que muchos de aquellos oradores sagrados son al mismo tiempo grandes escritores. ¡Apenas podríamos escoger una bibliografía de Bossuet o de Fénelon! Limitémonos, pues, a indicar: *L'éloquence sacrée,* de Gillet (París, 1943); sobre Fléchier, el libro del Cardenal Grente (París, 1934), y el de A. Fabre, *La jeunesse de Fléchier* (París, 1882); sobre Bourdaloue, el de Castets (París, 1904); sobre Bossuet, una perfecta *Antología* de Mons. Calvet (París, 1941), y ya dentro de nuestras perspectivas, el libro de Gonzague Truc, *Bossuet et le classicisme religieux* (París, 1934); sobre Fénelon, no dejaríamos de leer la célebre *Apologie,* de Bremond; pero la obra más exacta y perfecta es la de Varillon, *Fénelon et le pur amour* (París, 1957), útil también para estudiar (cfr. nuestro capítulo VI) el quietismo. Ver igualmente las dos tesis de J.-L. Goré (París, 1956): *La notion d'indifférence chez Fénelon* y *L'Itinéraire de Fénelon,* y la de Albert Chérel, *Fénelon au XVIIIe siècle en France, son prestige, son influence* (París, 1917).

Rancé ha proporcionado a Bremond materia para una apasionada biografía, *L'Abbé tempête* (París, 1929); la obra de Chérel (París, 1932) es más completa.

S. Louis-Marie Grignion de Montfort ha sido estudiado a fondo por Louis Le Crom en una obra definitiva (Tourcoing, 1946); Raymond Christoflour (1947) y Gaétan Bernoville (1946) le han visto desde puntos de mira más limitados. Un pequeño volumen de textos escogidos, hecho por R. Christoflour, ha aparecido en Namur (1957). J.-S. Dervaux ha estudiado a *Marie-Louise Trivuet et les premières filles de M. de Montfort* (París, 1951). Sobre San Juan Bautista de La Salle el mejor libro —tan vivo como documentado— es el de André Verlaud (París, 1955), que podrá completarse con los textos escogidos de F. Anselme (Namur, 1957); Georges Rigault ha emprendido una monumental *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes* (9 vols., aparecidos en 1953).

Una visión de conjunto del famoso diálogo Bossuet-Leibnitz se halla en la obra de A. Toledano, *Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis?* (París, 1956); mas, para seguir detalladamente esa apasionante historia, hay que referirse al libro de J. Baruzi: *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (París, 1907).

A propósito de sus relaciones con Luis XIV,

ya hemos indicado en el anterior capítulo las obras sobre Inocencio XI; pero el estudio de conjunto sobre aquel Papa, publicado en Roma en 1956, con motivo de su canonización, es el de Giorgio Papasogli.

Por último, sobre el Arte, a parte de la gran obra clásica de André Michel, de la de Maurice Denis, sobre *L'Art chrétien* (París, 1939), y del precioso y pequeño libro de Louis Gillet sobre el mismo tema, se hará bien en conocer el curiosísimo trabajo de V.-L. Tapié: *Baroque et classicisme* (París, 1957). Sobre la Música religiosa, al pequeño manual de Aigrain se ha añadido (París, 1956) el de Alfred Colling; ver también el curioso libro del canónigo Prévost sobre *Les Instruments de musique usités dans nos églises depuis le XIIIe siècle* (Troyes, 1904).

VI. DOS CRISIS DOCTRINALES: JANSENISMO Y QUIETISMO

También la bibliografía acerca de estos dos temas es inmensa. Y, sin embargo, J. Orcibal afirma que aún está por escribir la historia del monasterio de Port-Royal... Todas las grandes obras de conjunto citadas al comienzo de estas Notas tratan (especialmente bien la de Dom Poulet) el tema, e igualmente todas las historias generales y libros sobre Luis XIV. En los grandes *Diccionarios* citados, los artículos dedicados al jansenismo, a Jansenio, Saint-Cyran, Port-Royal, Pascal, Quesnel, Molinos, Fénelon y Bossuet, son casi siempre estudios detallados e interesantes. Así, pues, las indicaciones que siguen se limitan a lo esencial.

Hay muy pocos estudios de conjunto sobre toda la cuestión del jansenismo. El de J. Paquier (París, 1909) es estrictamente doctrinal. Bournet, *La Querelle Janséniste* (París, 1923), constituye un buen resumen. *L'Histoire générale du Mouvement janséniste,* de A. Gazier (París, 1924), es un filón de inmensa riqueza y constituye casi una defensa de los jansenistas; según él, nunca ha habido tal jansenismo, que es una pura invención de los enemigos del grupo port-royalista.

Sobre Port-Royal abundan las obras excelentes. *L'abregé de l'histoire de Port-Royal* ha sido reeditado en 1909. Por supuesto que no puede prescindirse de los siete volúmenes de Sainte-Beuve. *Port-Royal* (París, 1878, 8.ª ed., 1923, edición documental de Dajon y Marchesné, París, 1935); pero el célebre crítico ha descubierto a Port-Royal con ojos de romántico, falseando las perspectivas e imponiendo a quienes le han seguido unas convicciones frecuentemente discutibles. Sobre los orígenes de la *Réforme de Port-Royal,* Louis Cognet (París, 1950) ha dado un libro admirable, al que seguirán los estudios sobre *La Mère Angélique et Saint François de Sales* y *La Mère Angélique et Sébastien Zamet.* J. Orcibal ha comenzado sobre los *Origines du Jansénisme* (Lovaina, 1947). Cécile Gazier, cuyo Port-Royal es tan militante que ha podido decirse entre sonrisas que ella misma es «la última abadesa», ha escrito una sólida y parcial *Histoire du Monastère de Port-Royal* (París, 1929). Los numerosos libros de A. Hallays (especialmente acerca de Port-Royal en el siglo XII, París, 1910) dan nueva vida a las religiosas y los solitarios. Henri Bremond ha dedicado uno de sus mejores tomos de su monumental historia a *L'École de Port-Royal* (t. IV, 2. París, 1925); y J. Laporte ha estudiado la *Doctrine de Port-Royal* (París, 1925). *Les écrivains de Port-Royal* han sido admirablemente estudiados por J. Pichard en la *Histoire de la littérature française,* de Calvet, y todo el volumen del mismo J. Calvet, *La Littérature religieuse de Saint François de Sales à Fénelon,* está lleno de jugo. El libro de Louis Cognet, sobre la *Réforme de Port-Royal,* se detiene en 1618 (París, 1950), pero resulta excelente en cuanto a ese primer período. ¿Hay que hablar de los Solitarios de Port-Royal? A. Hallays les ha dedicado un ferviente libro (París, 1910), y Cécile Gazier, con más ternura aún, ha hablado de *Ces Messieurs de Port-Royal* (París, 1932). ¿Se trata de las Mujeres de Port-Royal? He aquí el libro de J. Delplanque (París, 1922). ¿De las *Belles amies de Port-Royal*? Henos de nuevo con Cécile Gazier (París, 1930). Toda esa documentación ha sido recientemente resumida (París, 1955) por L. Cristiani en un pequeño y vivaz libro:

L'Hérésie de Port-Royal. Puédese añadir que el éxito del *Port-Royal,* de Montherlant, ha determinado un rebrote de curiosidad por el movimiento jansenista: *La Table Ronde* le ha dedicado un buen número en diciembre de 1954; L. Cognet ha reeditado la *Rélation écrite par la Mère Angelique* y *La Rélation de captivité,* de la Madre Angélica de San Juan; mientras que L. Goldmann, el autor de *Dieu caché,* citado al fin de nuestro capítulo, ha editado la correspondencia de Barcos, sobrino y sucesor, y de Saint-Cyran. Numerosas figuras, modelos de militantes jansenistas, nos han sido restituidas recientemente por los historiadores: J. Orcibal ha hecho revivir a *Duvergier de Hauranne* (París, 1947). *Claude Lancelot* ha sido evocado por L. Cognet; y *Le Maistre de Sacy et son temps* (Lille, 1955), por S. Delassant.

A propósito de las *Provinciales* tendríamos que amontonar desde luego toda una bibliografía pascaliana. J. Chaix-Ruy ha estudiado especialmente a *Pascal et Port-Royal* (París, 1930); y A. Bayet, en su libro sobre las *Provinciales* (París, 1929), hostil a los jesuitas, da cierto número de informes. Es curioso oponer, acerca de la pregunta «¿Fue Pascal totalmente jansenista?», las ideas sostenidas por J. Chevalier en su *Pascal* (París, 1923), seguidas y acentuadas por su discípulo Reguron (París, 1939), y las de L. Brunschwicg.

Sobre *Le Jansénisme au XVIIIe siècle,* la interesantísima tesis de V. Durand (Toulouse, 1907) sitúa la cuestión desde el punto de vista del Obispo de Montpellier, Joachim Colbert, ampliándola bastante. El libro bien documentado, de J. F. Thomas, *La Querelle de l'Unigenitus* (París, 1949), a pesar de tímidos esfuerzos de imparcialidad, es una defensa de Quesnel y sus amigos. Los tres volúmenes de L. Séché (muy criticados por Gazier), *Les derniers jansénistes* (París, 1891), siguen estando llenos de riqueza. L. Carreyre ha estudiado *Le Jansénisme pendant la Régence* (Lovaina, 1929-32); G. Hardy, *Le Cardinal de Fleury et le mouvement janséniste* (París, 1926). Desde 1864, en que aparece el libro de P. F. Mathieu, *Les miracles et les convulsionnaires de Saint-Médard,* este asunto no ha tentado más a los historiadores. Hay que señalar que numerosos estudios de historia local han considerado el jansenismo en aquel momento histórico: ver, por ejemplo, en la *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale,* los estudios de V. Carrière y de E. Preclin. Pero este último ha estudiado, sobre todo, *Les Conséquences sociales du Jansénisme,* mientras que su tesis (París, 1929) muestra en los *Jansenistes du XVIIIe siècle* a los antepasados de la Constitución civil del clero. Sobre el mismo tema, ver el artículo de Maurice Vaussard, *Les Jansénistes italiens et la Constitution civile du clergé,* en la Rev. histor., 1951, pág. 243.

Sobre el *Quietismo,* una excelente visión de conjunto es la del P. Pourrat, en el *Dictionnaire de Théologie;* ver también *Qu'est-ce que le Quiétisme?,* de J. Pasquier (París, 1910). Molinos ha sido notablemente estudiado por el gran historiador español Menéndez y Pelayo en sus *Heterodoxos españoles;* en francés, por P. Dudon, *Le Quiétisme espagnol, Michel de Molinos* (París, 1921). Sobre el «pre-quietismo», en francés, ver el libro, pintoresco y emocionante, de Ch. Vincent, sobre *Malaval* (Marsella, 1893); el de M. Souriau, sobre *M. de Renty et J. de Bernières* (París, 1913), y, por supuesto, la obra de H. Bremond, uno de cuyos temas predilectos fue el del puro amor y el quietismo (ver, especialmente, el t. XI y su gran historia sobre *Le procés des Mystiques* y la *Querelle du pur amour au temps de Louis XIII,* París, 1932). Sabido es que su *Apologie pour Fénelon* fue la obra que dio a conocer aquella pluma brillantísima. Por lo demás, precisamente en torno a la figura de Fénelon se hace enorme la bibliografía del quietismo. Casi todas las obras dedicadas a él (cf. la bibliografía del capítulo anterior) hablan del asunto, como también las dedicadas a Bossuet (ver las imparciales páginas de Émile Baumann). Lo mismo hacen todos los manuales de literatura francesa: el capítulo de J. Calvet, en su *De S. François de Sales à Fénelon*; el artículo del Cardenal Grente, sobre Fénelon, en su *Dictionnaire des Lettres,* son particularmente dignos de tenerse en cuenta. Sainte-Beuve ha consagrado al asunto dos «Lundis» (t. II y X). Y evidentemente hay que referirse a los mismos textos de Fénelon y de Bossuet: las *Maximes*

des Saints, la *Relation sur le Quiétisme;* sobre todo las relaciones de Fénelon y Mme. Guyon son conocidas por los documentos reunidos por M. Masson y por el libro de E. Seillière (París, 1938), en el que ve en ellos a los predecesores de J.-J. Rousseau. Acerca del pensamiento exacto de Fénelon, sus relaciones con el Puro Amor, hay numerosas obras de A. Delplanque, Huvelin, L. Navatel, G. Joppin; el último en fecha (1956), y excelente, es el de Jeanne-Lydie Goré, ya citado: *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources.*

TOMO II

I. LA REBELION DE LA INTELIGENCIA

Perteneciendo la materia de este capítulo tanto a la historia literaria y filosófica como a la religiosa, no es cuestión de dar una bibliografía detallada, que se hallará en los grandes manuales de ambas disciplinas. Nos limitaremos aquí a indicar las obras generales y, sobre los principales puntos, algunos libros que entran de modo más particular en nuestras perspectivas.

Sobre los comienzos de nuestro período, el libro de A. Adam *Théophile de Viau et la librepensée française en 1620* (París, 1935) da una visión interesante.

Entre las obras generales, tres son de importancia capital: las de Paul Hazard, *La Crise de la Conscience européenne* (París, 1935) y *La Pensée européenne au XVIIIe siècle* (París, 1946) y la de Daniel Mornet, *Les Origines intellectualles de la Révolution* (París, 1933). Hállanse también útiles indicaciones en la serie de artículos de Lanson: *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique* («Revue des Cours et Conférences, 1907-14) y en *Les Progrès de la conscience*, de L. Brunschwicg (París, 1924). *Le Mouvement philosophique de 1748 à 1749*, de J.-M. Bellin (París, 1913), y *Les Philosophes et la Société française au XVIIIe siècle*, por M. Roustan (París, 1911). El libro de M. H. Jette, *La France religieuse du XVIIIe siècle* (París, 1956) que es continuación del de Poinsenet, citado antes, es un resumen vivo, a veces favorable a los filósofos.

Acerca de la resistencia del Cristianismo a los ataques de las nuevas ideas, la obra fundamental es la de Albert Monod: *De Pascal à Chateaubriand, les défenseurs du Christianisme de 1670 à 1802* (París, 1916); muy documentada, es algo parcial y con cierta tendencia a aumentar la importancia de la apologética protestante y a minimizar la de los apologistas católicos.

El asunto referente a Galileo no cesa de provocar discusiones. Todavía se está en pro o en contra de él. El último de sus panegiristas apasionados es G. de Santillana, cuya notable obra ha sido traducida al francés (París, 1956), *El Proceso de Galileo*. La mejor exposición de la posición católica sigue siendo la de E. Vacandard en sus *Études de critique et d'histoire religieuse* (París, 1905).

En la enorme biblioteca de estudios dedicados a Descartes, recordemos para nuestro tema los *Études*, del P. Laberthonière (París, 1935), que ve en Descartes a un apologista de la religión; los *Essais*, más matizados, de H. Gouhier (París, 1927), y, severamente crítico, el brillante capítulo de Jacques Maritain en sus *Trois Réformateurs* (París, 1925); si queremos darnos cuenta de lo que los librepensadores encuentran en Descartes, leamos el pequeño libro de Maxime Leroy, *Descartes le philosophe au masque* (París, 1929). Igualmente, en la masa de estudios dedicados a Pascal, fuera de los generales ya indicados antes y, entre los muy numerosos consagrados a su fe y a su defensa del Cristianismo, citaremos los de Henri Bremond y el admirable, de Romano Guardini, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne* (París, 1951), y en inglés, muy notable, el de M. L. Hubert: *Pascal's unifinished Apology* (Oxford, 1932).

Sobre Leibniz, una obra capital ya citada: *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, por J. Baruzi (París, 1909).

Para conocer a Pedro Bayle, lo mejor es dirigirse a la selección de textos hecha y presentada por Marcel Raymond (París, 1948). Otros trabajos, los de Cazes (1905) y Devolvé (1919).

Dos libros sobre Malebranche: el de Henri

Gouhier: *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (París, 1926), y el de Vilgrain: *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche* (París, 1923).

Acerca de Mabillon, los dos gruesos volúmenes de Em. de Broglie (París, 1888) son superados por los no menos gruesos —y más recientes— de Dom Leclercq (París, 1957).

La filosofía de Spinoza ha sido muy estudiada, especialmente por L. Brunschewicg: *Spinoza et ses contemporains* (París, 1925); menos su doctrina propiamente religiosa. Ver: P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux* (París, 1927).

Richard Simon, que merece que uno de nuestros exegetas e historiadores de la *Biblia* le rindiera homenaje, no ha sido estudiado seriamente desde el ensayo de Margival (1900); antes, A. Bernus le había dedicado un libro sólido en 1869; y J. Denis, en 1870, había estudiado su controversia con Bossuet.

Hay que renunciar a dar indicaciones bibliográficas sobre los filósofos del siglo XVIII, objeto de innumerables atenciones —sin cesar repetidas— por parte de la Universidad francesa. Sobre J. J. Rousseau, hay que indicar la obra de P. M. Masson, *La religion de Rousseau* (París, 1916), que es capital; y el libro de Henri Guillemin, *Cette affaire infernale,* citado antes, y el pequeño testimonio de B. Ravary, *Une conscience chrétienne devant la pensée religieuse de J. J. R.* (París, 1956); en sus *Trois Réformateurs,* Jacques Maritain dedica al autor del *Vicario saboyano* un severo capítulo. Sobre el deísmo inglés, el libro esencial sigue siendo (aparecido en Londres, en 1876): *History of English Thouht in the eighteenth Century*, de L. Stephen; que debe ser completado con el sugestivo ensayo de J. N. Figgis, *The divine right of Kings* (Cambridge, 1914), y por el *Voltaire and the English deist* (Oxford, 1930). Sobre la Aufklärung, el libro clásico de Deutinger, aparecido en Ratisbona en 1867, *Die neuere Philosophie und die christliche Wissenschaft,* sigue proporcionando lo esencial.

En fin, acerca de la masonería, cuya bibliografía es enorme, se obtendrá una visión de conjunto acudiendo a dos exposiciones bien documentadas y bastante diversas en su tono: M. Colinon, *L'Église en face de la Franc-Maçonnerie* («Je sais, je crois», París 1956). Si se desea tener una idea sobre la divergencia de opiniones acerca de la cuestión del papel representado por la francmasonería, puede compararse *La Dictature des Puissances occultes* (París, 1941), de L. de Poncins, o *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intelectuelle du XVIIIe siècle* (París, 1935), de Bernard Fay, con la *Histoire de la Franc-Maçonnerie française,* del hermano A. Lantoine (París, 1925-35) y las obras del jesuita, J. Berteloot, por ejemplo: *La Franc-Maçonnerie et l'Église catholique.* Hemos citado ya la obra de R. Priouret, *La Franc-Maçonnerie sous les lys;* en su prefacio, Pierre Gaxotte contradice elegantemente al autor. Sobre las «Sociedades del pensamiento», la obra de Agustín Cochin, *Les Sociétés de pensée et la Démocratie,* es muy sistemática: el autor ve en todas partes jacobinismo naciente.

II. GRANDEZAS Y TRISTEZAS DE LAS MISIONES

El lector que quiera estudiar algún punto de la exposición, forzosamente sucinta, deberá acudir a los grandes manuales de Historia de las Misiones. *La Bibliotheca Missionum,* del P. Robert Streit (t. IV, V y VI, Münster, 1939), sigue siendo un filón insuperable. *Les Dossiers de l'Action missionnaire,* la *Bibliografía misionaria* y la *Revue d'histoire des missions,* desgraciadamente desaparecida en 1940, ofrecen inmensos servicios. Más accesibles, son excelentes numerosos manuales: así los del barón Descamps (París-Bruselas, 1932), de B. Arends (Lovaina-París, 1925), de P. Lesourd (París, 1937), de Mons. Olichon (París, 1937), del canónigo du Mesnil (París, 1949) y, el más reciente (Mónaco-París, 1957), el t. II de la *Histoire universelle des Missions catholiques,* dirigida por Mons. Delacroix. Las misiones francesas han sido especialmente estudiadas por B. Valux (París, 1951) y Jean Marie Sédes (París, 1950), y no podemos menos de repetir que la obra de

Georges Goyau, en toda la misionología y especialmente en la francesa, sigue siendo de primera importancia. Con el título de *La France Missionnaire dans les cinq parties du Monde*, se han recogido (París, 1948) algunos de sus más importantes estudios; pero sus volúmenes de *Missions et Missionnaires*, de *L'Église en marche*, *Apôtres du Christ et de Rome*, contienen muchos otros, igualmente preciosos. Bernard de Vaulx ha dado sobre las *Églises de Couleur* (París, 1957) y su historia un resumen vivo y original. Señalemos, por último, interesantes fragmentos escogidos, como *Le plus beaux tex sur les Missions*, de B. de Vaulx (París, 1954), y los establecidos por René Millot y D. R. para los «Textes pour l'Histoire Sacrée».

Sobre la acción de la Propaganda, el libro de Fr. Rousseau, *L'idée missionnaire au XVIe et au XVIIe siècle* (París, 1930), abre justas perspectivas. La creación de los Vicarios apostólicos, las dificultades con que chocan, no pueden ser comprendidas sin recurrir al libro capital, tan sólido como elegante, de Mons. Henri Chappoulie: *Aux origines d'une Église: Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle* (2 vol. París, 1943). *L'Eveil missionnaire de la France* ha sido objeto de la tesis del abate de Vaumas (Lyón, 1942). Las Misiones Extranjeras de París han tenido un historiador celosísimo, cuya *Histoire générale de la Société des Missions Étrangeres* (París, 1894, 3 vol.) y el *Mémorial de la Société des Missions Étrangeres* (París, 1912-16, 2 vol.) son verdaderos filones. Francisco Pallu se beneficia de una biografía de primer orden, debida a Louis Baudiment (París, 1934), y de un brillante retrato de Rémy: *Un architecte de Dieu* (Amsterdam, 1953, París, 1957).

La bibliografía es particularmente abundante para la historia de las misiones del Extremo Oriente: todas las congregaciones y sociedades que allí han trabajado, tienen sus historiadores. Renunciamos a citarlos a todos, tanto más cuanto que la objetividad no es en ellos el carácter dominante. Volúmenes apasionantes como el de F. A. Plattner: *Quand l'Europe cherchait l'Asie* (Tournai-París, 1954) o el de G. Soulié de Morant, *L'Épopée des Jésuites français en Chine* (París, 1928) y, por supuesto, la selección de bien escogidos textos, *Ambassadeurs de Dieu à la Chine* (Tournai-París, 1956), dan la impresión de que la Compañía de Jesús estuvo sola en el trabajo. *Les héritiers de Saint François Xavier*, como dice el título de una obra colectiva (París, 1956) han cumplido, ciertamente, una obra inmensa; están, durante los siglos XVII y XVIII a la vanguardia de las tropas misioneras, pero no están solos. Ver, para completar, entre otras obras, las *Missions franciscaines*, del P. Chardin (París, 1915).

El drama de la Iglesia en el Japón es evocado por el P. Leopold Delplace, *Le Catholicisme au Japon* (Bruselas, 1909-10), y por Jean Monsterleet: *L'Église du Japon* (Toulouse, 1958). Sobre la China, es divertido volver a abrir —si se los encuentra en una biblioteca...— los cuatro pintorescos volúmenes del P. Huc, *Histoire du Catholicisme en Chine*, aparecidos hace cien años. Un excelente resumen ha sido hecho por el P. D'Ellia (Roma, 1934) y otro por K. S. Latourette (New York, 1929). La cuestión de los ritos chinos ha sido abundantemente estudiada; quienes deseen profundizar en ella pueden dirigirse a la «bibliografía cronológica», que el P. H. Bernard Maître ha dispuesto a continuación de su artículo *Chinois (Rites)*, en el *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* (París). Ver también la exposición de conjunto hecha por el protestante Kennett Scott Latourette, *A History of christian Missions in China* (Nueva York, 1929).

Para la India, hay que referirse sobre todo al libro del P. Dahmen, *Un Jésuite brahame, le P. Nobili* (Brujas, 1925-París, 1931); y al de Maclagan, *The Jesuits and the Grat Mogol* (Londres, 1932); el retrato de *S. Jean de Britto*, por el P. Bessières (París, 1945), y el de Courtenay, sobre *Le Christianisme à Ceylan* (París, 1900).

De la obra francesa en Levante, recordaremos dos personajes sorprendentes, el Padre José, cuya obra misionera ha sido estudiada por todos sus biógrafos, especialmente el Cardenal Grente (op. cit.), y Francisco Picquet, a quien está dedicado el primer libro póstumo de Georges Goyau (París, 1942).

Los orígenes religiosos del Canadá han sido

estudiados por G. Goyau (París, 1924) en un pequeño libro casi definitivo; puede completarse con los capítulos de *France Missionnaire*; en ellos se encuentran elementos para una rica bibliografía. Con todo, es de lamentar que el gran historiador haya dado tan poco lugar a los sulpicianos (cfr. el artículo del P. Bergounioux en *Ecclesia*, mayo 1957, sobre esa materia). Para estudiar más a fondo aquella gran historia, hay libros abundantes: la serie de los de A. Gosselin, por ejemplo, aparecidos en Quebec de 1890 a 1914; las historias del Canadá, como la de G. Bonnaul, las de L. Groulx, B. Sulte y otras. Todas las grandes figuras de esa historia han sido objeto de biografías: los mártires como San Isaac Jogues y San Juan de Brebeuf (obras del R. P. Francis Talbot), lo mismo que algunas mujeres, como María de la Encarnación (obra reciente de Paul Lorenz), Margarita Bourgeoys, Jeanne Mance (libro de J. Danemarie). Hállanse numerosos estudios útiles en las revistas canadienses, especialmente en la *Revue de l'Université Laval*. Sobre la Acadia, la obra clásica sigue siendo la de E. Lauvrière, *La Tragédie d'un peuple* (París, 1923). Acerca de la Luisiana puede consultarse a Natalia Marce Belting, *Kaskaskia under the French Regime* (Urbana, 1948).

Para la América Latina puede el lector formarse una opinión justa acudiendo al libro de Salvador de Madariaga, citado en nota antes, y a los españoles de Ayarragaray (Buenos Aires, 1920), Constantino Bayle (Vitoria, 1934, y Sevilla, 1946) y a los grandes trabajos de R. Ricard (especialmente *Études et Documents*, aparecidos en Lovaina, 1930). Ver también la recensión de Paul Chaunu, *L'Amérique espagnole coloniale*, en *La Revue historique*, julio 1950, pág. 54. Las Reducciones han sido evocadas con entusiasmo por Jean Descola en un pequeño libro, vivaz y sólido, *Quand les Jésuites sont au pouvoir* (París, 1956). El P. Junípero Serra, *Le dernier des Conquistadors* (Plon, 1956) ha sido brillantemente evocado por el abate Omer Englebert. Nuestro párrafo sobre las Filipinas debe mucho al excelente estudio aparecido en las *Informations Catholiques internationales* del 1.° de julio de 1957.

III. IGLESIAS FUERA DE LA IGLESIA

Al seleccionar la bibliografía para este capítulo, podemos lamentarnos de que no exista una gran historia general del protestantismo, de todos los protestantismos, a la manera de las vastas historias del catolicismo, por ejemplo, las de Fliche y Martin. Esta colección prevé desde luego un tomo sobre las iglesias separadas, pero ese tomo no ha aparecido aún; tal historia trata de los principales temas y personajes del protestantismo, pero desde el punto de vista católico. La *Brève Histoire du protestantisme*, de J. Courvoisier (Neuchatel, 1952) acentúa el interés que despertaría tal publicación. La *Histoire des Sectes chrétiennes*, de G. Welter (París, 1950), es también un simple recuerdo desde el punto de vista católico, igual que la obra de J. Dedieu, *Instabilité du protestantisme* (París, 1928). Habrá que recurrir, pues, a las historias generales (por ejemplo, la de Inglaterra, por A. Maurois) o a historias religiosas, como la de Goyau para Francia y la de André Toledano para Inglaterra (París, 1955), o a estudios sobre puntos particulares. Hay que poner aparte el notable cuaderno de «Présences» (M. Boegner, A. Siegfried, A. M. Schmidt, etc.), *Protestantisme français* (París, 1953). A él se deben numerosos trabajos serios sobre la historia del protestantismo francés; entre otros, *Le Problème du culte public et de l'Église dans le protestantisme français du XVIIIe siècle* (Cahors, 1938).

Sobre *Jorge Fox y los cuáqueros*, el libro de Herry Van Etten (París, 1957), a pesar de su postura de constante apología, constituye lo mejor hasta ahora y proporciona una extensa bibliografía.

Para la Apologética protestante, ver el libro de Albert Monod, citado en el cap. VII, y los de Paul Hazard.

El pietismo alemán, tan curioso y atractivo, no goza ya de trabajos muy recientes. Goyau habla muy bien de él en su *Allemagne religieuse* (París, 1898); el artículo del *Dictionnaire de Théologie* da un buen resumen. Pero las grandes historias (en alemán) de aquel movimiento, las de Schmid, de Riltschl o de Sachse, han

envejecido ya; la *Histoire ancienne et moderne des frères de Moravie* (Ginebra, 1831), por Aimée Bost, y *Le Comte Zinzendorf* (París, 1860), de Félix Bovet, conservan interés. ¡Qué magnífico libro podría escribirse sobre ese último personaje!

Wesley ha sido objeto de numerosísimos estudios: sus biografías, desde las de Hampson (1791), Coke y More (1792) y Whitehead (1893) hasta las de Lunn o de Hutton, en nuestros días, superan —en inglés— las treinta... Un enfoque perfecto, en una obra escrita con brío y sensibilidad, es el de Angès de la Gorce, *Wesley, maître d'un peuple* (París, 1940). Ver también la tesis de M. Piette, *La Réaction de Wesley dans l'évolution du protestantisme* (París, 1925).

Sobre los orígenes protestantes de los Estados Unidos, pueden consultarse dos buenos libros americanos: Archer B. Bass, *Protestantism in the United States* (New York, 1929), William L. Sperry, *Religion in America* (New-York, 1946). En francés, las *Historias de los EE.UU.*, especialmente la de A. Maurois y la de Firmin Roz, dan un puesto importante al hecho religioso. Sobre William Penn, ver la bibliografía en el libro de Van Etten sobre Fox, y también: *William Penn aventurier de la Paix*, por L. H. Monsatier (Ginebra, 1944) y *Un pays sans armée, la Pennsylvanie* (París, 1937), por L. V. Hodgkin.

Las misiones protestantes han sido estudiadas en todas las Historias generales de las Misiones, especialmente en la de Du Mesnil. Maurice Leenhardt ha consagrado a las Misiones francesas un capítulo en *Protestantisme français*.

Las iglesias separadas de Oriente han sido estudiadas en un pequeño libro escolar por el R. P. Janin (París, 1927); y más a fondo por Mons. Dumont en *Églises orientales unies et dissidents* (París, 1937). Hay que ver también los artículos del *Diccitionnaire de Théologie* referentes a la iglesia griega, Constantinopla, Antioquía, Jerusalén, Alejandría, Etiopía..., y la importante *Histoire du Christianisme spécialment en Orient*, de H. Musset (Jerusalén, 1948).

Todas las *Historias de Rusia* dedican páginas, e incluso capítulos, a los acontecimientos religiosos de los siglos XVII y XVIII. Ver especialmente la de A. Rambaud, la de N. Brian-Chaninov, E. Krakovski y *Le Monde Russe*, de Gonzague de Reynold (París, 1950). Welken habla también de las sectas rusas en el libro antes citado. Pierre Pascal ha dedicado una bellísima obra a *Avvakum et le début du Raskol* (París, 1938) y ha traducido la vida del arcipreste, escrita por él mismo. Sobre la espiritualidad rusa, el libro fundamental es el del Padre jesuita Iván Kologrinof, *Essai sur la Sainteté en Russie* (Brujas, 1953). Se encontrarán también informes en las siguientes obras: N. Brian-Chaninov, *L'Église russe* (París, 1928); el excelente *Itinéraire religieux de la Conscience russe*, de J. N. Danzas (Juvisy, 1935); el vivaz *Quand la Russie avait des saints*, de Constantino de Grunwald (París, 1958); N. Arseniev, *La Sainte Moscou* (París, 1948); M. J. Rouet de Journel, *Monachisme et monastères russes* (París, 1950), y dos artículos aparecidos en 1954 en la *Vie spirituelle*, uno de J. Decarraux, *Sainte Russie*, y otro de R. L. Oechslin, *Le Monachisme et les grands traits de la spiritualité russe*; este último comenta el libro capital, en alemán, de Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum* (Wurtzburg, 1953).

IV. LA ERA DE LOS GRANDES CUARTEAMIENTOS

La bibliografía de este capítulo y del siguiente coinciden en gran medida, puesto que ambos capítulos conservan cierta correspondencia. Muchas obras han sido utilizadas para uno y otro, como las de Taine y de Tocqueville, citadas a lo largo del texto, o el excelente volumen de Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française* (París, 1946) cuyos primeros capítulos constituyen un panorama de la situación de la Iglesia en vísperas de 1789.

En lo que concierne más particularmente a la situación de la iglesia de Francia y de su clero, las obras consultadas dan a la vez los pros y los contras, las sombras y las luces del cuadro. Tales son, por ejemplo, la *Histoire religieuse de la France*, de Georges Goyau, ya citada, y el

t. I de la *Histoire religieuse de la Révolution*, de P. de la Gorce.

Sobre el Episcopado francés en vísperas de la Revolución: el libro del canónigo Sicard, *Les Évêques avant la Révolution* (2.ª ed., París, 1930), escrito por un sacerdote, que contaba con el aval del historiador Mathiez, poco sospechoso de clericalismo, lo que subraya sus méritos. Sobre uno de los personajes eclesiásticos más famosos —si no de los más admirables de su época— *Le Cardinal de Bernis*, Frédéric Masson (en 1884) ha escrito uno de sus mejores libros. Añadamos algunas biografías de obispos: *Mons. Champion de Cicé*, por Lévy-Schneider, *Mons. de Boisgelin*, por el abate Lavaquery, *Mons. Jean-François de la Marche* (el obispo «de las patatas», por el abate Kerbliriou. Sobre los párrocos, además del libro de Pierre de Vaissière, *Curés de Campagne de l'ancienne France*, puede consultarse los *Souvernirs d'un nonagénaire*, de Yves Besnard, antiguo párroco de Nouans (en el Maine), editados por Célestin Port (París, 1880). Sobre el modo de designación de los párrocos: Sicard, *La Nomination aux bénefices ecclésiastiques avant 1789*, que hay que cotejar con Eugène Folletête, *La Nomination des curés dans les paroisse du Jura bernois*, en «Rev. d'hist. ecclésiastique suisse, 1935», página 289. Ver también E. Sevestre, *L'Organisation du clergé paroissial à la veille de la Révolution* (París, 1911).

Sobre los Capítulos, las *Mémoires* del canonigo Baston, canónigo de Rouen, son un documento de primer orden; ver también: J. Meuret, *Le Chapitre de Notre-Dame de Paris en 1790* (París, 1910). Sobre los religiosos: S. Lemaire, *La Commission des Réguliers* (París, 1926); J. J. Godefroy ha publicado numerosas obras muy eruditas sobre la Congregación de S. Vanne en el siglo XVIII. Pocquet du Haut-Jussé ha estudiado *La Vie temporelle des Communautés de femmes à Rennes au XVII*[e] *et au XVIII*[e] *siècle* (París, 1916).

F. Hayward ha contado *Le dernier siècle de la Rome Pontificale* en un libro lleno de viveza y colorido, del que hemos sacado no pocos detalles (París, 1927).

La supresión de la Compañía de Jesús, como todo lo que se refiere a los jesuitas, ha sido objeto de numerosos trabajos, sin hablar incluso de los muchos estudios dedicados a los Hijos de San Ignacio, que relatan también aquel dramático episodio (los de Brucker, por ejemplo, o de Brou, Cretineau-Joly, etc.). Pastor, en su *Historia de los Papas*, ha contado el suceso de tal manera que ha provocado toda una polémica. Léanse especialmente los enfoques sobre el asunto hechos por L. Delplace en *Études* de 1908 (t. 116), por P. Dudon, en la *Revue des Questions historiques* de 1938 (t. CXXXI), Sydney Smith en *The Month* (1902-1903) y por G. Kratz y Leturias en *Intorno Clement XIV* (Roma, 1935).

El febronianismo, el josefismo y sus secuelas han llamado también la atención de los historiadores. Pero hay que citar particularmente el enfoque perfecto de Georges Goyau en la *Quinzaine* de 1905. Sobre Febronio, la obra básica es la de F. Vigener, *Gallikanismus und episcopalischen Stromungen in deutschen Katholizismus* (Berlín, 1913), que ha renovado el *Febronius et le febronianisme*, de Kuntziger. L. Balleretti ha estudiado el *Assolutismo illuminati en Italia* (Milán, 1944). Sobre el josefismo, han aparecido tres libros recientes, dos en alemán, E. Winter (Brünn, 1943) y F. Valjavec (Viena, 1944), y uno en inglés, Sister M. G. Goodwin (New-York, 1938), este último especialmente claro.

V. LO QUE PERMANECE

En muchas de las obras señaladas en el anterior capítulo sobre la iglesia de Francia se hallarán algunas que tocan puntos particulares.

San Benito Labre es uno de los santos que parecen haber excitado más la curiosidad de los historiadores e incluso de los novelistas. Barbey d'Aurevilly había ya contado su vida; André Dhotel acaba de hacerlo de nuevo (1957); F. Gaquère (1954) y Dom Doyère (1948) le han dedicado detallados estudios; el libro más evocador es el de Agnès de la Gorce, *Le Pauvre qui trouva la joie* (París, 1933, red. 1952).

Sobre la participación de los seglares en la administración de las parroquias, no existe más que un libro, pero éste capital: André Perraud-Charmantier, *Le Général de la Paroisse en Bretagne* (Rennes, 1926), que puede completarse con el de A. Desprairies, *Les assemblées du Général de la Paroisse dans le Cotentin*, en el «*Bull. de la Soc. des Antiques de Normandie*» (t. XIV, 1888, pág. 69).

Hemos tenido la ocasión de decir, a lo largo del texto, cuán mal estudiadas han sido la profunda vida espiritual del siglo XVIII y especialmente la renovación mística. El libro de J. Bremond, *Le Courant mystique au XVIIIe siècle* (París, 1943), no llena el vacío dejado por la gran obra inacabada de su hermano Henri Bremond. Caussade, Lombez, Grou, esperan aún su biografía (el estudio de Bénac sobre Lombez es insuficiente): Pierre de Clorivière cuenta con un breve estudio, colocado por el R. P. Monier-Vinard (París, 1935) como apéndice a una edición de sus escritos íntimos. Más afortunada, *Madame Louise* ha tenido en G. de Grandmaison un apologista celoso (París, 1922). Sobre *Monsieur Emery*, el canónigo Leflon ha realizado una obra a la vez biográfica y de análisis espiritual de la más alta calidad; el primer volumen se refiere a nuestro período (París, 1944-46). Y, por último, hay que señalar que, sobre todas estas figuras hay artículos —en general excelentes— en el *Dictionnaire de Spiritualité*.

Los santos italianos del siglo XVIII están mejor distribuidos; cuentan todos con numerosos trabajos en lengua italiana. Limitémonos a citar las obras en francés que proporcionan bibliografías más completas; sobre San Pablo de la Cruz, el libro de Charles Almeras (París, 1957), muy completo, y precedido de un sustancioso prefacio del abate Combes. Sobre San Alfonso María de Ligorio, el libro del R. P. Berthe (París, 1900) y el de Angot de Rotours (París, 1903), que deben ser completados con los grandes trabajos de M. de Meulemeester, especialmente con sus *Origines de la Congrégation du T. S. Rédempteur* (Lovaina, 1953, 1957) y con su inmensa bibliografía del santo, traducida a sesenta y un idiomas. Ver también el libro, en español, de R. Tellería (2 vols., Madrid, 1950-51). Sobre san Gerardo Majella y san Clemente Hofbauer hay obras, en inglés, del R. P. Carr, redentorista irlandés.

Para estudiar los orígenes del catolicismo americano y la obra de Monseñor Carrog, puede el lector acudir al manual clásico de Th. Maynard, *The Story of the American Catholicism*; al libro de P. Guilday, *The Life and the Times of John Carroll*, y al comienzo de la obra que Jeanne Danemarie ha dedicado (en francés, París, 1958) a Ana Elisabeth Seton.

Por último, sobre las artes de la época, a parte de los volúmenes ya citados en los capítulos II y V, añadamos el de René Schneider sobre el *Art français au XVIIIe siècle* (París, 1926). Ver también: G. Scheneider, *Kirche und Kultur in der Barckzeit* (Paderborn, 1937), largamente analizado por el Rvdo. P. Leclerc en *Études*, 5 octubre 1937; Suzanne Clercx, *Le Baroque et la musique* (Bruselas, 1948); Enrique Marco Dorta, *Historia del arte hispanoamericano* (t. I, Buenos Aires, 1945), y, sobre el barroco en la América española, una excelente exposición en la *Historia del Arte*, del marqués de Lozoya (t. IV, págs. 250-300, Madrid, 1945). Recordemos los grandes libros de Romain Rolland sobre Haendel, y de G. de Sainte-Foix sobre Mozart, así como el inolvidable *Mozart* de Henri Ghéon. E indiquemos (lo que nos hace salir de la bibliografía propiamente dicha) la mejor grabación del *Réquiem* en disco microsurco, el de la *Wiener Akademie Kammerchor*, orquesta de la Opera de Viena, dirigida por Hermann Scherchen (Ducretet Thomson, 1957).

CUADRO CRONOLOGICO

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Sucesos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
		Siglo XVII	
1602	Jacqueline Arnauld, abadesa de Port-Royal.		
1603			Fundación, en Roma, de la *Academia dei Lincei.*
1604		Francia renueva las «Capitulaciones» con los turcos.	
1605	León XI (abril). — Paulo V (1605-1621).		
1608			*Introducción a la vida devota.*
1609	La «Jornada del candado» en Port-Royal.		Muerte de Aníbal Carracio.
1610	Fundación de la Visitación.	Asesinato de Enrique IV. Luis XIII (1610-43).	*Tratado del Amor de Dios,* de San Francisco de Sales.
1611	Fundación del Oratorio de Francia, por Bérulle.		
1612		Muerte de Rodolfo II. Matías, Emperador de Alemania (1612-1619).	
1613		Arcadia, arrasada por los corsarios ingleses. Advenimiento de Miguel Romanof.	Los *Trágicos,* de Aubigné.
1614	Comienzo de la persecución en el Japón.		**Franz Hals** (1584-1666).
1616			Primera condena de las ideas de Galileo.
1617	Decreto de Luis XIII contra la irreligión.		Neper inventa los logaritmos.
1618		*Defenestración de Praga.* Comienzo de la Guerra de los Treinta años.	Kepler formula sus Leyes.
1619		Fernando II, Emperador (1619-1637).	
1620		Batalla de la Montaña Blanca. La *Mayflower* en América.	El *Novum Organum,* de **F. Bacon.**
1621	Gregorio XV (1621-23). Los benedictinos de San Mauro. Jansen y Saint-Cyran elaboran su gran proyecto.	Reanudación de la guerra de los holandeses contra España. Muerte de Felipe III de España. — Felipe IV (1621-1665).	
1622	El obispado de París erigido a Metrópoli. Creación de la *Congregación de Propaganda.* Los Mártires de Nagasaki.		Callot, grabador (1592-1625).

1623	Urbano VIII (1623-44). Exito del P. Nóbili en las Indias.		
1624		*Richelieu* (1624-42).	Nicolás Poussin (1594-65).
1625	Fundación de los Sacerdotes de la Misión (Lazaristas), por San Vicente de Paúl. E. P. José, Eminencia gris, Prefecto de las Misiones de Levante.	Enriqueta, hermana de Luis XIII, esposa de Carlos I de Inglaterra. Muerte de Jacobo I de Inglaterra: Carlos I, Rey (1625-1649).	Muerte de Breughel de Velours.
1626		El asunto Santarelli.	
1627	Fundación del Colegio Urbano. El Padre Pacífico de Provins, en Persia.	Asedio de La Rochelle (1627-28).	
1628			Muerte de Malherbe. Harvey demuestra la circulación de la sangre. *Le Bernin* (1598-1680).
1629	Fundación de las Hijas de la Caridad (Consagración en 1634).	Edicto de Restitución en Alemania. La Gracia de Alais en Francia. Quebec arrebatada por corsarios ingleses.	Van Dyck (1599-1641). Velázquez (1599-1660).
1630	Fundación de la Compañía del Santísimo Sacramento.	Fundación del Massachusetts (Nueva Inglaterra).	Claudio Gelée, llamado *El Lorenés* (1600-1682).
1631	A. Bourdoise funda la Comunidad de St.-Nicolas-du-Chardonnet.		Trabajos de Gassendi sobre los planetas.
1632		Gustavo-Adolfo muerto en Lutzen. Los franceses reconquistan Quebec.	Felipe de Champaigne (1602-74). Roberval inventa la balanza y la sinemática.
1633			Segunda condena de Galileo.
1634		Fundación de Maryland.	
1635	Saint-Cyran, director espiritual de Port-Royal.		
1636	Misiones de Michel le Nobletz y del P. Maunoir en Bretaña.		La Academia francesa. *El Cid*, de Corneille.
1637	Bartolomé Holzhauser funda las comunidades sacerdotales «bartolomitas».	Fernando II, Emperador (1637-1657).	
1638	Voto de Luis XIII. Arresto de Saint Cyran.		
1639	María de la Encarnación funda la primera escuela de muchachas en el Canadá.		

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Sucesos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1639	Creación de los Santos Sínodos en la Iglesia ortodoxa.		
1640	Muerte de San Pedro Fourier y San Francisco de Regis.	Portugal, independiente con los Braganza. Federico Guillermo de Prusia, el Gran Elector (1640-1688).	El *Agustinus*, de Jansenio. Mignard (1610-1695).
1641	Muerte de Santa Juana de Chantal.	Revuelta antiinglesa en Irlanda.	*Discurso del Método*, de Descartes. *Horacio*, *Cinna*, de Corneille.
1642	San Vicente de Paúl funda el Seminario San Lázaro. M. Olier funda S. Sulpicio.	Muerte de Richelieu. — Batalla de Rocroi.	Muerte de Galileo.
1643	San Juan Eudes funda los Eudistas.	Mazarino (1643-1661).	La *Frecuente Comunión*, de Antonio Arnauld.
1644	Inocencio X (1644-1655).		*Polyeucto*, de Corneille.
1645	Comienzo de la Disputa de los Ritos chinos.		Muerte de Hugo van Groot (Grocio) (1583-1645).
1646	Georges Fox y los cuáqueros.		Lesueur (1617-55): vida de San Bruno.
1647			Murillo (1617-1682).
1648	Francisco Picquet, en Siria.	*Tratados de Westfalia:* Fin de la Guerra de los Treinta Años. — La Fronda (1648-1653).	Torricelli y Pascal pesan la atmósfera.
1649	Las «Cinco proposiciones» jansenistas.	Ejecución de Carlos I de Inglaterra. — Cromwell (1649-58).	Lebrun (1619-1690).
1650	Gran desarrollo de las «Reducciones» jesuitas en el Paraguay (1610-1773).	Represión inglesa en Irlanda.	Muerte de Descartes. — Mignart (1610-1695).
1651	Supresión del Vicariato apostólico en los Países Bajos.		
1652	Nicón, Patriarca de Rusia.	Abdicación de Cristina de Suecia, tras su conversión al catolicismo. — Fin de las dos Frondas, en Francia.	
1653	Bula *Cum occasione*, condena las «Cinco proposiciones» jansenistas.		Lenôtre (1613-1700).

1654			El *Leviathan*, de Hobbes.
1655	Alejandro VII (1655-67). Matanza de valdenses en los Alpes.	Polonia invadida, a punto de perderse.	
1656	Decreto sobre los Ritos chinos.	En el imperio turco, el gran Visir Koepreli.	Las *Provinciales*. — Comienzo de la disputa de los Antiguos y Modernos.
1657	Muerte de J. J. Olier Los sulpicianos en Montreal.	Paz de los Pirineos. Leopoldo I, Emperador (1657-1705).	La *Biblia*, de Lemaistre de Sacy.
1658	Nombramiento de Vicarios apostólicos en Extremo Oriente y Quebec (Montigny-Laval).	Muerte de Cromwell.	Claude Perrault, arquitecto (1628-1703).
1659	Fundación de la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París. *Instrucciones de la Propaganda.*	Tratado de los Pirineos.	*Las preciosas ridículas*, de Molière.
1660	Muerte de San Vicente de Paúl y de Santa Luisa de Marillac. Disolución de la Compañía del Santísimo Sacramento.	Carlos II de Inglaterra (1660-1685).	
1661		*Reinado personal de* ***Luis*** *XIV.* De 1661 a 1683: Colbert, ministro.	
1662	Incidente de la Guardia Corsa. Bill de Uniformidad en Inglaterra.		Muerte de Pascal. *La escuela de las mujeres*, de Molière. Fundación de la *Royal Society* en Londres.
1663			El *Discurso del Método* al Indice. Lully (1633-1687).
1664	Rancé reforma La Trapa.	En China, el Emperador Kang-Hi (muerto en 1722).	*Tartufo*, de Molière. Comienza el engrandecimiento de Versalles.
1665	Trabajo de los pietistas alemanes (Spener).		*Máximas*, de La Rochefoucauld. *Le Journal des Savants.*
1666	Comienzo del Raskol en Rusia. En Lyón, Charles Demia funda los Sacerdotes de San Carlos.	Gran incendio de Londres.	*Sátiras*, de Boileau. *El Misántropo.*
1667	Clemente IX (1667-69).	Guerra de Devolución (1667-68).	*Andrómaca*, de Racine. *Fábulas*, de La Fontaine.
1668			

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Sucesos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1669	La Paz Clementina pone fin provisionalmente a la disputa jansenista.		*Oración fúnebre de Enrique de Inglaterra*, por Bossuet.
1670	Clemente X (1670-1676).		Los *Pensamientos*, de Pascal. La *Ciudad Mística de Dios*, de María de Agreda. El *Tratado*, de Spinoza.
1671		.	Las *Reflexiones morales*, del P. Quesnel. *Exposición de la doctrina católica*, por Bossuet.
1672		Guerra de Holanda (1672-1678).	*Las mujeres sabias*. Newton (1643-1672).
1673	Asunto de la Regalía. Viajes del P. Marquette. Apariciones a Margarita María Alacoque.	Luis XIV entra en conflicto con la Santa Sede.	
1675			La *Guía espiritual*, de Molinos. La *Recherche de la vérité*, de Malebranche.
1676	El beato Inocencio XI (1676-89), hoy Santo.	Nueva York recibe su nombre.	Manzart trabaja en Versalles. Roemer calcula la velocidad de la luz. Mariotte formula su ley sobre el gas.
1677			Muerte de Spinoza. *Fedra*, de Racine.
1678			*Historia del Antiguo Testamento*, por Richard Simon.
1679	San Juan Bautista de La Salle abre su primera Escuela.		El Observatorio de París.
1680			Invención del engranaje «de áncora» en la relojería.
1681	Bossuet, Obispo de Meaux.	Anexión de Estrasburgo por Luis XIV. William Penn en Pennsylvania.	*Discurso sobre la Historia Universal*, de Bossuet.
1682	Declaración galicana del Episcopado francés.	Luis XIV se instala en Versalles. En Rusia: Pedro el Grande (1682-1725).	El análisis infinitesimal revoluciona la Ciencia. Newton descubre la Gravitación universal.
1683		Fracaso de los turcos ante Viena.	
1684		Carlos XII, Rey de Suecia (1684-1718).	*Meditaciones sobre el conocimiento*, de Leibniz.

1685	Revocación del Edicto de Nantes. Arresto de Molinos, en Roma.	Jacobo II de Inglaterra (1685-1688).	
1687	El asunto de las «exenciones» en Roma. Condenación de Molinos.		*Tratado de la existencia de Dios,* de Fénelon. Lalande, músico (1657-1695).
1688	Revuelta de los «Camisards».	*Revolución en Inglaterra:* Guillermo de Orange, III de Inglaterra (1688-1702). — Federico I, primer Rey de Prusia. — Guerra de la Liga de Augsburgo (1688-1697).	*Historia de las variaciones,* de Bossuet.
1689	Alejandro VIII (1689-1691).	El Palatinado arrasado por las tropas de Luis XIV.	*Ester.* — Scarlatti (1659-1725).
1690		Tratado de Limerick, en Irlanda.	Máquina de vapor, de Denis Papin.
1691	Inocencio XII (1691-1700). — Duelo Mabillon-Rancé. Tentativa de unión Bossuet-Leibniz (1691-1702).		*Atalía.*
1692	Bula *Romanum decet,* contra el nepotismo.		
1693	Fin de la disputa galicana. — Decreto de Mons. Maigrot contra los Ritos chinos.		
1694			Muerte de Antonio Arnauld. Nacimiento de Voltaire. *Sistema nuevo,* de Leibniz.
1695	Fénelon, Arzobispo de Cambray.		El *Cristianismo razonable,* de Locke. — Terminado el castillo de Versalles.
1696			*Cristo sin misterio,* de Toland.
1697	Duelo Bossuet-Fénelon, a propósito del quietismo.		El *Diccionario,* de P. Bayle.
1698			Couperin (1668-1733).
1699	Sumisión de Fénelon.	Hungría reconquistada por los turcos.	Muerte de Racine. *Telémaco* (Fénelon).
1700	Clemente XI (1700-1721). En Rusia, Pedro el Grande suprime el Patriarcado.	SIGLO XVIII	
1701		Guerra de Sucesión de España (1701-1714). — Nace el Reino de Prusia.	

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Sucesos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1702	Revuelta de los protestantes en Francia: los «Camisards». — Cisma Jansenista de Utrecht. — El caso de conciencia. — Fundación del Seminario del Espíritu Santo.	Ana de Inglaterra (1702-1714).	
1704	Condenación de los Ritos malabares.		Muerte de Bossuet y Bourdaloue.
1705	Bula *Vineam Domini* condenando el «Silencio respetuoso» de los jansenistas.	José I, Emperador (1705-1711).	
1707			Vivaldi (1677-1767).
1708	Condena de Quesnel.	Victoria de Pedro el Grande contra Suecia en Poltava.	Muerte de Mansart.
1709	Dispersión de Port-Royal des Champs.		
1710	Destrucción del Monasterio de Port-Royal.	Carlos VI de Austria (1711-1740).	
1711		El «Rey Sargento» en Prusia (1713-1740).	*Discours sur la libre pensée*, de Collins.
1713	Bula *Unigenitus*.		
1714		Jorge I de Inglaterra (Hannover, 1684-1727).	Watteau (1684-1781). — El termómetro.
1715	Bula *Ex illa die*, condenando los Ritos chinos.	Muerte de Luis XIV. Comienzo de la Regencia (1715-23) y del reinado de Luis XV.	Muerte de Fénelon y Malebranche. — J. S. Bach (1685-1750). — Haendel (1685-1759).
1716			Muerte de Leibniz.
1717	Edicto de Kang-Hi prohibiendo las misiones en China.	Fundación de la Logia masónica de Londres.	Swedenborg (1688-1772).
1718			*Edipo*, de Voltaire.
1719			*Pensamientos filosóficos sobre Dios*, de Wolf. — *Cartas persas*, de Montesquieu.
1720	«El acomodamiento» en el asunto jansenista. — Consagración de Marsella al Sagrado Corazón.		Lancret (1690-1743).
1721	Inocencio XIII (1721-1724).	Anderson organiza la Gran Logia de Inglaterra. — Pedro el Grande suprime el Patriarcado de Moscú.	
1722	Zinzendorf funda Herrnhut.		
1723			Tiépolo (1693-1770).

1724	Benedicto XIII (1724-1730).		El termómetro de Farenheit.
1725		Muerte de Pedro el Grande.	
1726		Ministerio Fleury (1726-1743).	
1727		Jorge II de Inglaterra (1727-60).	Fundación de las «Nouvelles ecclesiastiques». Hogarth, pintor (1697-1764).
1728	Sumisión del Cardenal de Noailles.		La *Henriade*, de Voltaire. La *Enciclopedia*, de Chambers en Inglaterra.
1729			Wolf, en Alemania.
1730	Clemente XII (1730-1740). San Alfonso María de Ligorio funda los redentoristas (1730-1732).		Chardin (1699-1779). *El Cristianismo tan viejo como el mundo*, de Tindal.
1731	Los convulsos de Saint-Médard.		Linneo y la botánica.
1732		Primera Logia de francmasones en Francia.	
1733	Acción de Wesley (1703-1791), fundador de los metodistas.	Guerra de Sucesión de Polonia (1733-1735).	*Ensayo sobre el hombre*, de Pope. — Boucher (1703-1770).
1734			*Cartas filosóficas*, de Voltaire. Quintín La Tour, pintor (1704-1788).
1736			Muerte de Pergolessi (1710-36).
1737	San Pablo de la Cruz, funda los pasionistas.		Cálculo del meridiano terrestre.
1738	Bula *In eminenti* condenando la francmasonería.		
1739			Soufflot, arquitecto (1709-1780).
1740	Benedicto XV (1740-1758).	Francia renueva las «Capitulaciones» con los turcos. Federico II de Prusia (1740-86). María Teresa de Austria (1740-1780). Guerra de Sucesión de Austria (1740-1748).	Apogeo de la *Aufklärung*.
1742		Carlos VII, Emperador (1742-45).	
1744	Benedicto XIV anima el desarrollo de las misiones «parias» en la India.		Pigalle (1714-1785). Glück (1714-1787).
1745		Batalla de Fontenoy. — Francisco I, Emperador (1745-65).	

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Sucesos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1748			*Les Moeurs*, de Toussaint. *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Hume. Trabajos de Franklin sobre la electricidad.
1749	Duplex en la India (1749-54).		Diderot, *Lettre sur les Aveugles*. — Buffon, *Historia Natural* (la publicación durará veinticinco años).
1750			Plaza Stanislao, en Nancy. Muerte de Bach.
1751			Tesis del abate de Prades. Primer volumen de la *Enciclopedia*. *El siglo de Luis XIV*, de Voltaire.
1752	El asunto de los «billetes de confesión».		
1753			Voltaire en el Indice.
1754			Publicación de *Roma sottoranea*.
1755		Deportación de los acadianos franceses.	Muerte de Montesquieu. Greuze (1725-1805).
1756		Guerra de los Siete años (1756-1763).	Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres*.
1757		Atentado de Damiens contra Luis XV.	
1758	Clemente XIII (1748-1769). — Supresión de los jesuitas en Portugal.		
1759		Batalla de los Campos de Abraham (Quebec) y muerte de Montcalm; Francia pierde el Canadá.	Muerte de Haendel.
1760	El Padre Junípero Serra en California.	Jorge III de Inglaterra (1760-1820). — El asunto de La Valette.	Máquina de vapor. — El pararrayos.
1761	Ejecución del Padre Malagrida en Portugal.	Fin de la India francesa.	J. J. Rousseau, *La nueva Eloísa*.
1762		Catalina II de Rusia (1762-1796).	El *Emilio*, de Rousseau, y *El contrato Social*.

1763	Febronio publica su libro sobre «El Estado y la Iglesia».	Tratado de París: Francia pierde el Canadá y la India.	
1764	Supresión de los jesuitas en Francia.		Muerte de Rameau. — Trabajos de Lagrange sobre la luna.
1765	Institución de la fiesta del Sagrado Corazón.	José II, Emperador (1765-1790).	
1766		Ejecución del caballero de La Barre.	Viaje de Bougainville. — Trabajos de Priestley en la Química.
1767	Mons. Pigneau de Béhanie en Indochina.		
1768	Comisión de religiosos en Francia.		Viajes de Cook (1768-1779).
1769	Clemente XIV (1769-1774).		
1770			Las *Confesiones*, de Rousseau. — Nacimiento de Beethoven.
1771			Primer automóvil de Cugnot.
1772		*Primer reparto de Polonia.*	Ultimo volumen de la *Enciclopedia.* — Trabajos de Lavoisier en Química (síntesis del agua).
1773	*Supresión de la Compañía de Jesús*, por Roma.	Gran Oriente de Francia.	
1774		Luis XVI.	
1775	Pío VI (1775-1799).	*Revuelta de las Tres Colonias inglesas de América*, y fundación de los Estados Unidos.	
1776		Fracaso de Turgot.	
1778			Muerte de Rousseau y Voltaire. Goya (1748-1828).
1780	La «Relief Act» en Inglaterra (tolerancia para los católicos).	*José II de Austria* gobierna sólo tras la muerte de su madre, María Teresa.	Lessing, *Educación divina de la humanidad.*
1781	Comienzo del josefismo en Austria.		Kant, *Crítica de la razón pura.* — Herschel descubre el planeta Urano.
1782	Pío VI en Viena.		
1783	Muerte de San Benito Labre.	Tratado de Versalles que consagra el nacimiento de Estados Unidos.	La primera «Montgolfièr». — Muere D'Alembert.
1784	Evangelización de Corea.		Muerte de Diderot. — *Las bodas de Fígaro*, de Beaumarchais.
1785		El asunto del Collar.	Viaje de La Pérouse. Mozart (1756-1791).

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Sucesos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1786	Sínodo (regalista y jansenizante) de Pistoya. — «Punctation» de Ems.		
1787			*Pablo y Virginia*, de Bernardino de Saint-Pierre.
1788		En Francia, los protestantes obtienen un estado civil.	
1789		Comienzos de la Revolución francesa. — Levantamiento de los Países Bajos contra José II.	

INDICE ONOMASTICO